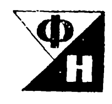
АНТОЛОГИЯ
МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ЧАСТЬ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1969

1Ф
А 72

По техническим причинам первый том выпускается в двух частях. Примечания, указатели и содержание даны в конце второй части.

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ
в четырех томах
том 1
Философия древности и средневековья
часть 1

Редактор *М. И. Иткин*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 5 сентября 1968 г. Подписано в печать 11 декабря 1968 г. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$, № 1. Усл. печатных листов 30,24. Учетно-издательских листов 30,307. Тираж 35 000 экз. Заказ № 97.
Цена 2 р. 11 к.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

1-5-1
———
П. и.

ОТ РЕДАКЦИИ

В многогранном наследии духовной культуры человечества, на фундаменте которой выросло марксистско-ленинское учение, особое место занимает история философии. Любая наука, стремящаяся к новым творческим результатам, не может быть равнодушной к своему прошлому, к своей истории. И пожалуй, наибольшая связь со своим прошлым существует у философской науки, оперирующей понятиями и категориями максимальной общности.

На необходимость изучения истории философии как лучшего пути совершенствования и развития теоретического, творческого мышления не раз указывали классики марксизма-ленинизма. По словам Ф. Энгельса, «теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 366).

Конечно, лучший путь усвоения философских сокровищ, накопленных человечеством в течение десятков веков, — тщательное изучение огромного множества произведений, в которых они сконцентрированы. Но этот путь под силу только специалистам, посвятившим такому изучению всю свою жизнь. Между тем стремление к философскому, а следовательно, и историко-философ-

скому знанию, стремление, составляющее, быть может, центральный нерв всестороннего развития личности как неотъемлемого элемента коммунистической культуры, представляет собой в наши дни одну из отличительных черт духовного облика советского человека. Оказать ему помощь в историко-философском образовании — в этом и состоит главная цель четырехтомной «Антологии мировой философии».

Ее составители и редакторы старались выбрать из произведений мыслителей прошлого тексты, содержащие те идеи и суждения, которые в наибольшей степени характеризуют мировоззрение этих мыслителей и их эпох.

В предлагаемой читателю «Антологии» представлено развитие мировой философской мысли от ее зарождения до начала второй половины XIX в., т. е. до становления философии марксизма.

Первый том данного издания содержит извлечения из важнейших памятников древней и средневековой философии.

Следует сказать, что при составлении «Антологии» встретились значительные трудности. Они связаны прежде всего с тем, что на русском языке мало изданий подобного рода. Не считая некоторых дореволюционных переводных — притом не с языка оригинала, а с языка переводов — хрестоматий (например, «Отрывки из сочинений великих философов» А. Фуллье, 1895 г.) и некоторых пособий по отдельным разделам истории философии, изданным в советский период (по античной философии, по философии французских материалистов, по философской и общественно-политической мысли народов СССР), предшественницей предлагаемой ныне четырехтомной «Антологии мировой философии» можно назвать «Книгу для чтения по истории философии», изданную в двух томах под редакцией А. М. Деборина в 1924 г. Но это издание носило весьма выборочный, «селективный», иногда совершенно случайный характер. В предлагаемой теперь советскому читателю «Антологии» основные философы и их тексты представлены значительно систематичнее. Хотя, конечно, и наше издание не может претендовать на полноту как в отно-

шении творцов мировой философии вообще, так и в отношении текстов тех философов, которые представлены в данном томе. Но немаловажно отметить, что значительная часть этих текстов впервые публикуется на русском языке, а многие извлечены из изданий, давно ставших библиографической редкостью. Таким текстам (особенно в данном томе) отдается предпочтение перед теми, которые в большей мере доступны читателю.

Следует сказать несколько слов и о расположении философских текстов. Когда философские идеи в произведениях, хотя бы и полностью дошедших до нас, выражены фрагментарно (например, Платон, Августин, не говоря уже о многих древнегреческих философах, от сочинений которых до нас дошли только фрагменты), мы даем тематические подборки этих текстов. Когда же цельные произведения очень трудно разрывать на отдельные фрагменты (например, Аристотеля), мы даем сплошные отрывки (нередко, конечно, с пропусками) из этих произведений.

Имена всех составителей, авторов вступительных очерков к текстам и переводчиков указаны в этих очерках. При отсутствии таких указаний подбор и авторство принадлежат редактору-составителю данного тома.

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Философская мысль человечества зарождается в эпоху, когда на смену первобытнообщинному строю приходили первые классовые общества и государства. Отдельные философские идеи, обобщавшие многотысячелетний опыт человечества, можно подметить уже в некоторых литературных памятниках Древнего Египта и Древнего Вавилона. Однако в силу ряда исторических условий здесь не сложились философские традиции, и при рассмотрении духовной культуры этих древнейших классовых обществ и государств мы не можем говорить ни о философских памятниках, ни тем более о философских школах.

Такие традиции ранее всего, по всей видимости, сложились в Древней Индии, история классового общества которой начинается примерно одновременно с такой же историей Египта и Вавилона. Эпоха, в которую возникают памятники, кладущие начало философской традиции в Древней Индии, датируется вторым тысячелетием — началом первого тысячелетия до н. э., когда вторжение скотоводческих племен с северо-запада (так называемых ариев), покорение ими населения этой страны и разложение первобытнообщинного строя привели к появлению в Древней Индии социально-экономической структуры классового общества.

С точки зрения человека нового времени и тем более современного человека, это древнее классовое общество

отличается крайней медленностью своего исторического развития. Она объясняется прежде всего особенностями разделения труда в этом примитивном классовом обществе со слаборазвитым обменом и в особенности большой устойчивостью сельской общины, в которой земледелие (обычно ирригационное) было соединено с ремеслом. Как отмечает Маркс в «Капитале», «простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме... объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических элементов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики» *.

О примитивности классовой структуры древнеиндийского общества свидетельствует система варн, а позднее каст — замкнутых социальных образований, объединявших людей строго определенных профессий, исключавших переход из одной касты в другую и запрещавших межкастовые браки. Первое место в социальной иерархии принадлежало брахманам, т. е. жрецам, обычно сочетавшим в древности функции священнослужителей с функцией ученых (разумеется, в меру имевшихся в то время скромных зачатков научных знаний), затем шли кшатрии — военно-административная знать, вайшьи — свободные члены общины, занимавшиеся земледелием, ремеслом и торговлей как в городах, так и в деревнях. Эти три варны возникли в процессе разложения первобытнообщинных отношений у ариев. Четвертая же варна — варна шудр, куда входили неполноправные общинники, на долю которых доставались самые неприятные виды труда, — образовалась главным образом из местных племен, покоренных ариями в ходе военных действий.

Самой влиятельной, массовой и распространенной формой идеологической жизни древних классовых обществ была религиозно-мифологическая.

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, стр. 371.

При рассмотрении роли мифологии в формировании философского мышления необходимо сказать несколько слов о методе мифологического осмысления мира. Мифология возникает за много тысячелетий (следует, по-видимому, говорить о десятках тысячелетий — со времени появления современного, так называемого разумного человека) до возникновения классового общества. Значительная, если не самая важная часть ее содержания была своеобразным отражением природы в сознании первобытнообщинного человека. Такое отражение первоначально представляло собой восприятие ее сквозь призму производственно-родовых, кровнородственных отношений. Соответственно метод мифологии сложился как метод примитивной аналогии между близкими и казавшимися понятными отношениями родовой общины и совершенно непонятными явлениями грозной природы. Такая аналогия нередко сводилась к отождествлению образа вещи с самой вещью. Многотысячелетняя эволюция мифологических образов, представлений — весьма сложный процесс, определявшийся трудовым опытом человечества и неразрывно связанным с ним накоплением элементов реальных знаний природы, изменениями в социальной структуре общины, особенно в связи с ее разложением и формированием классового строя, а также изменениями в сознании самого человека.

Первым памятником религиозно-мифологической мысли древних индийцев были Веды, возникшие, по-видимому, между вторым и первым тысячелетиями до н. э. и являющиеся одним из древнейших литературных памятников человечества. Веды сыграли огромную, определяющую роль в развитии духовной культуры древнеиндийского общества, включая и развитие философской мысли.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что очень нелегко определить начало собственно философской мысли в недрах почти совсем недифференцированной религиозно-мифологической идеологии. Слово «веды» в переводе с санскритского на русский язык означает «знание». Но это знание особого рода, знание, как оно представлялось человеку той эпохи. Веды состоят из гимнов, молитв, жертвенных формул, заклинаний и т. п.

Важнейший из четырех больших сборников, на которые распадаются Веды, складывавшиеся в течение многих веков, называется «Ригведа» (отрывки из которой читатель найдет ниже). Ригведа состоит в основном из облеченных в поэтическую форму гимнов богам древнеиндийского пантеона, олицетворявшим различные силы природы. Но мы встречаем в ней и ряд космогонических гимнов, в которых делаются попытки осмыслить происхождение тех или иных явлений природы и мира в целом. А это уже начало философской мысли, хотя и тонущей еще в образах политеистической мифологии.

Будучи памятником религиозно-мифологической мысли, Веды положили начало и философской традиции в Древней Индии. Эта традиция выросла из комментирования Вед. Ее важнейшее звено — Упанишады, многие положения которых читатель найдет в данном издании. В этом памятнике, возникшем, по всей вероятности, в первой половине первого тысячелетия до н. э., размышляющая, исследующая и обобщающая философская мысль уже берет верх над религиозно-мифологическими элементами, но отнюдь не освобождается от них полностью. Как увидим в дальнейшем, зависимость философской — в особенности идеалистической — мысли от религиозно-мифологической составляет одну из определяющих черт философии древнего мира. В древнеиндийской же философии, развивавшейся в условиях первоначального классового общества, когда веками (а кое в чем и тысячелетиями) господствовали одни и те же социально-экономические формы, эта черта была выражена особенно ярко. Философские понятия и термины, сформировавшиеся в Упанишадах, а затем и в «Махабхарате», важнейшем творении древнеиндийского эпоса, свидетельствуют и о своем происхождении из недр религиозно-мифологического мышления, и о продолжающейся зависимости от него. Эти понятия и термины составляют основное ядро древней, а в значительной степени и средневековой индийской философии.

В открывающем данный том «Антологии мировой философии» разделе, который содержит показательные для этой философии тексты, читатель найдет ряд

вступительных очерков, дающих более подробную характеристику различных ее — материалистических и идеалистических — направлений и школ. В данной же статье необходимо отметить некоторые, наиболее общие черты индийской философии, отличающие ее от древнегреческой философии.

Одна из этих отличительных черт состоит в том, что индивидуальное творческое начало в индийской философии выражено чрезвычайно слабо. Хотя источники и донесли до нас отдельные имена индийских философов, но, не говоря уже о том, что достоверность их существования безнадежно скрыта для нас в тумане тысячелетий, их индивидуальный вклад в индийскую философию в значительной мере растворен в коллективном творчестве, принявшем форму того или иного направления или школы. Эта своего рода «безликость» индийской философии, характерная и для других сфер индийской духовной культуры, была в эпоху древности и средневековья прямым выражением могущества нивелирующей традиции, которая определялась устойчивостью социально-экономических форм индийского общества в эту весьма длительную историческую эпоху. Та же «безликость» философской мысли в Индии неразрывно связана и с такой ее чертой, как крайняя хронологическая неопределенность ее памятников, иногда датируемых в диапазоне не только веков, но и целых тысячелетий. В духовной культуре Древней Индии почти отсутствовала историческая наука, столь богато представленная в греко-римском мире да и в Древнем Китае.

Другая отличительная черта индийской философии рассматриваемой эпохи — значительно меньшая, чем в Древней Греции, связь с собственно научной мыслью. Вообще говоря, вне отношения к научному знанию нет никакой философии, в том числе и философии древнего мира. Однако характер связи философии с конкретно-научным знанием был различен уже в древнем мире. Как уже отмечалось, отдельные элементы естественнонаучной мысли, отражавшие тысячелетний опыт человечества, были вкраплены в религиозно-мифологическую идеологию. Недаром жрецы, будучи профессиональными служителями религиозных культов, одновре-

менно выступали в странах Древнего Востока главными носителями учености и знаний. Только учитывая наличие такого рода знаний, основанных на общечеловеческом опыте (например, медицинских, наиболее характерных в этом отношении), можно понять тот факт, что исходным пунктом развития философской мысли в Древней Индии — да и в других странах древнего мира — стала религиозно-мифологическая мысль.

Особо важную роль в становлении философии как особой формы общественного сознания, ее выделения из мифологического лона сыграла математика (в несколько меньшей мере астрономия), чего мы специально коснемся в дальнейшем. Математика в Древней Индии, особенно такие ее разделы, как арифметика, а затем и алгебра, достигла очень больших результатов (достаточно указать на появление здесь позиционной системы счисления и введения нуля), превзошедших то, что было сделано в этих областях знаний в Древней Греции. Однако эти достижения относятся в основном к первым векам нашей эры, когда философская мысль существовала уже много веков и когда определилась зависимость ее преобладающего идеалистического потока от религиозно-мифологической традиции. Как увидит читатель из приводимых ниже текстов, индийская философия древности и средневековья отнюдь не сводилась только к этому потоку, а заключала в себе и ряд материалистических идей, положений и учений, для которых характерна более или менее тесная связь с естественнонаучной мыслью. Но в целом по сравнению с античной, греко-римской философией такая связь для индийской философии менее показательна.

Предметом первых философских размышлений, естественно, становились не только явления природы, окружающей человека, но и мир самого человека и в его отношениях с другими людьми, и в его индивидуальном существовании. Отсюда понятно, что этико-социальная и этико-психологическая мысль неотделима от философии уже при самом ее возникновении. В индийской же философии вследствие отмеченных нами причин поток этико-психологической мысли был, пожалуй, наиболее

значительным. Поскольку же эта сфера в древности (как, впрочем, и много позже) труднее всего поддавалась рациональному объяснению, именно в ней в наибольшей мере проявлялась зависимость философии от религиозно-мифологической и просто религиозной мысли, которая никогда невозможна без и вне этико-психологической сферы.

В первой половине первого тысячелетия до н. э. появились литературные памятники, положившие начало философской традиции в Древнем Китае. Примитивное древнекитайское классовое общество во многом напоминало древнеиндийское общество, схематическая картина которого была нарисована выше. Конечно, между ними были и существенные различия, получившие свое отражение и в духовной культуре. В частности, религиозно-мифологическая идеология в Древнем Китае не получила столь интенсивного развития и не была столь многосторонне разработана, как в Древней Индии. Однако сила традиции, порожденная застойностью социально-экономических отношений, была здесь едва ли менее принудительной, чем в Индии. Правда, мы обладаем в общем более конкретными сведениями о древнекитайских философах, их роли и удельном весе в развитии философской мысли. В дальнейшем во вступительных очерках к текстам читатель найдет некоторые сведения об этих философах — материалистах и идеалистах, почти всегда сопровождаемые датами их жизни, в то время как такие сведения о древнеиндийских философах почти полностью отсутствуют. Однако, знакомясь с самими текстами, читатель заметит у всех древнекитайских философов общие основоположные понятия, которые получают лишь различную трактовку у тех или иных представителей философской мысли Китая. Многие из этих понятий восходят к древнейшему памятнику китайской духовной культуры, получившему наименование «Ицзин» («Книга перемен»). Эта книга возникла как собрание текстов, касающихся древнейшей практики гаданий (примерно между VIII и VII вв. до н. э.), и составила первоначальную почву для философствования. Кроме «Ицзин» в ту же (или несколько более позднюю) эпоху появились и такие

книги, как «Гоюй» и «Цзочжуань», в которых также появились некоторые исходные понятия, прошедшие затем через всю древнюю китайскую философию. В дальнейшем у нас еще будет повод коснуться их.

Наиболее изучен и ясен для нас процесс формирования философии в Древней Греции.

История того общества, в котором она появилась, тоже приходится на первое тысячелетие до н. э. Но в данном случае мы имеем возможность и более точно определить хронологические рамки этого процесса: первые философы жили в Древней Греции в VI в. до н. э., а за одно-два столетия до них создали свои эпические произведения Гомер и Гесиод, мифологические воззрения которых сыграли первостепенную роль в формировании греческой философии. Чтобы уяснить ее наиболее существенные особенности, необходимо дать хотя бы самую беглую характеристику древнегреческого общества.

Подневольный труд рабов получил в Древней Греции в общем большее распространение, чем в странах Древнего Востока. Правда, в последние годы историки древнегреческого общества не склонны приписывать труду рабов решающей роли в процессе производства, как это изображалось в нашей литературе раньше. Вытеснение труда свободных трудом рабов как основным видом производительного труда характеризует уже кризисное состояние рабовладельческой экономики. Своей вершины оно достигло в римский период истории античного общества, в первые века нашей эры. В эпоху же, которая нас занимает теперь, — VIII—VI вв. до н. э., впрочем, как и в последующие века, — труд свободных — в ремесле и в сельском хозяйстве — играл решающую роль, хотя все время возрастал и удельный вес труда рабов (особенно после победоносного для древних греков окончания их войн с персидской монархией, со второй половины V в. до н. э.).

Но классовое древнегреческое общество отличалось от более примитивных классовых обществ стран Древнего Востока не только сравнительно большей ролью в нем труда рабов. Социально-экономическая структура первого по сравнению со вторыми была более

дифференцированной, что было связано со значительно более резким отделением в Древней Греции ремесла от сельского хозяйства, бо́льшим развитием здесь городов и городской жизни и, что следует подчеркнуть особо, значительно более интенсивным распространением здесь торговли. Древнегреческий мир, как известно, был расположен не только на Европейском материке, но и на многочисленных островах Эгейского моря, и на юго-западной оконечности Малой Азии, и в ряде других мест Средиземноморья. Сама география определила роль древних греков как посредников между ближневосточным миром, уже обладавшим богатой и многосторонней культурой, созданной в условиях классового общества, и европейским миром, постепенно входившим в историческую жизнь. Она способствовала быстрому развитию у древних греков торгово-денежных отношений, глубина и масштабы которых были дотоле неизвестны древневосточным странам.

В данной статье нет необходимости входить в подробности социально-экономической жизни древнегреческого общества. Достаточно указать на то, что сельская община не была здесь замкнутым, натуральным и неподвижным мирком, как в Индии и других странах Древнего Востока. Она так или иначе втягивалась в торговый обмен, приобщалась к городской жизни. В многочисленных полисах — городах-государствах Древней Греции (т. е. городах с прилегающей к ним небольшой сельской территорией, подчинявшейся им) — кипела напряженная классовая борьба среди свободных. Против старой земельной знати, сложившейся еще в эпоху «гомеровского общества», когда первобытнообщинный строй сменялся классовым обществом, — против так называемых эвпатридов (благородных), цеплявшихся за уходящие формы социально-экономической жизни, боролся демос — народ, концентрировавшийся главным образом в городах и возглавлявшийся новой торгово-ремесленной и рабовладельческой верхушкой. Эта борьба среди свободных (число которых, по всей вероятности, всегда превышало в древнегреческих полисах число рабов) в дальнейшем меняла свои формы, но ее интенсивность всегда отличала их динамичную поли-

тическую жизнь от более спокойной и неподвижной политической жизни древневосточных государств.

Наличие такого рода борьбы и более дифференцированной социальной структуры в древнегреческих полисах предопределило и значительно большее разнообразие здесь форм политического устройства. Если в странах Древнего Востока деспотия, т. е. неограниченная власть верховного владыки (который в своем «священном» лице нередко объединял и жреческие функции), была основной и в подавляющем большинстве стран Древнего Востока исчерпывающей формой их политического устройства, то в Древней Греции монархическое устройство было в послегомеровские времена довольно редким явлением, ибо в древнегреческих полисах существовали различные разновидности аристократии («власти лучших»), демократии («власти народа»), олигархии («власти немногих», главным образом богачей). Существовали здесь и другие формы государственной власти.

Указанными особенностями древнегреческого общества объясняется и такая важная сторона его культуры, как меньшая роль традиции в духовной жизни развитых полисов по сравнению с Древней Индией и Древним Китаем, которые в целом представляли собой изолированные общества, длительное время почти не соприкасавшиеся с другими культурами. Традиция же всегда крепка, пока неизвестны другие социальные порядки, другие обычаи и другие верования. Древние же греки, образовавшие множество городов-государств, основывавшие свои колонии во многих странах и областях Средиземноморья и вступавшие в оживленный торговый обмен и между собой, и с другими народами, не могли уже рассматривать свои порядки и свои обычаи как единственно возможные и единственно истинные.

Не столь принудительная, как в странах Древнего Востока, сила традиции в древнегреческом обществе была связана с иной, чем на Древнем Востоке, ролью личности в общественно-исторической жизни. Отмеченные условия социально-экономической жизни Древней Греции открывали здесь больший простор для личной

инициативы (конечно, прежде всего для представителей господствующих классов). Центральная социально-философская проблема «личность — общество» ставилась в Древней Греции значительно более остро и драматично, чем в тех странах. Индивидуально-личностное начало в духовной культуре древнегреческих полисов, открывавших обширное по тем временам поле и для экономической, и для политической деятельности, представлено значительно ярче и глубже, чем в древневосточных государствах.

Непосредственной предшественницей философии в Древней Греции, как и в странах Древнего Востока, была религиозно-мифологическая идеология, вернее, религиозно-мифологические верования и представления. Древнегреческая мифология, первые образы которой зафиксированы в знаменитых эпических поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея», возникших, возможно, уже в конце второго тысячелетия до н. э., но впервые записанных только в VI в. до н. э., существенно отличалась от мифологии древневосточных стран.

Это отличие состояло прежде всего в том, что в образах древнегреческих богов и демонов сильнее было представлено антропоморфное начало по сравнению с во многом еще зооморфным обликом древневосточных богов и божков. Но пожалуй, еще более существенным было то, что в древнегреческой мифологии преобладали не религиозно-культовые, а художественно-эстетические элементы. Они-то и сделали ее, по словам Маркса, почвой, арсеналом и материалом всего античного искусства. Сами поэмы Гомера в том виде, в каком они до нас дошли, стали первым явлением этого искусства.

Сравнительная слабость религиозно-культовых элементов в древнегреческой мифологии получила свое внешнее выражение и в той в общем небольшой роли, какую здесь играли в общественной жизни жрецы. В отличие почти от всех стран Древнего Востока жрецы в Древней Греции редко выступали в функции ученых. Бóльшая степень разделения труда, в особенности отделения умственного труда от физического, привела к тому, что древнегреческая наука носила более «светский» характер, чем наука древневосточная.

Эволюция мифологических представлений древних греков показывает, что едва ли не важнейшая ее закономерность состояла в убывании их фантастичности и причудливости сочетаний мифологических образов, заимствованных из различных областей природы и человеческого мира. Антропоморфные боги гомеровского пантеона одновременно выступают и как социальные, и как космические устроители, что отражало существенный прогресс, достигнутый древними греками предклассовой эпохи в осознании правильности природных изменений и усложнявшейся социальной организации.

В мифологической ткани гомеровских поэм особое место занимает идея судьбы (олицетворенной Мойрами), властвующей над жизнью и смертью любого человека. Судьба представляется не только и даже не столько подчиненной Зевсу и другим олимпийским небожителям, сколько равной им, а иногда и господствующей над ними. В этом представлении о судьбе — смутное предчувствие какой-то совершенно еще не дифференцированной и фатальной социально-космической закономерности. В Ведах имеется сходное представление о *рите,* а в Китае в эпоху создания «Ицзин» — представление о небе как верховной природно-общественной закономерности.

Перелом в истории древнегреческой мифологии получил свое отражение в эпической поэме Гесиода (VIII—VII вв. до н. э.) «Теогония», т. е. происхождение (или родословная) богов. Задача, которую ставил в этой поэме ее автор, состояла в том, чтобы систематизировать и по возможности четко изложить основные мифологические представления своих современников. Но тем самым Гесиод, сам того не подозревая, подрывал их веру в реальность этих представлений. Хотя боги выступают в данной поэме как космические личности, они приобретают в ней и значение абстрактных принципов, благодаря чему некоторые элементы гесиодовской теогонии становятся первым на Западе космогоническо-натурфилософским построением. До начала мира, по Гесиоду, существовал только Хаос — зияющее, пустое пространство, представлению о котором была чужда какая-либо персонификация. Элемент ее можно заме-

тить разве лишь в том, что Хаос рождает «широкогрудую Гею» (Землю), Эрос (Любовь, олицетворяющую движение) и Тартар (сумрачный подземный мир). Одновременно появляются «черная ночь» и «угрюмый Эреб», а затем, после порождения Землею Неба (Урана) и их брака, возникают светлый Эфир, Океан, Солнце, Луна и поколения олимпийских богов во главе с Зевсом.

Четко наметившаяся в рассматриваемой поэме Гесиода трансформация антропоморфных богов в довольно абстрактные природные силы свидетельствовала о созревании — пока еще в недрах мифологии — обобщающей, философской мысли. Сходный процесс происходил в Древней Индии, когда ведическое мировоззрение сменялось мировоззрением, зафиксированным в Упанишадах. Конечно, в отношении философского осмысления природы и человека это произведение пошло гораздо дальше гесиодовской «Теогонии». В Упанишадах человеческая мысль уже настойчиво искала, выражаясь словами Энгельса (сказанными при характеристике натурфилософских воззрений первых греческих философов), единство в бесконечном многообразии явлений природы. Знакомясь с материалами Упанишад, читатель увидит метания древнеиндийской мысли в поисках подлинной первоосновы этого единства. В качестве таковой попеременно признаются то пища, без которой немыслима жизнь, то жизненное дыхание, то последовательно четыре или даже пять природных стихий, представлявшихся древним далее неразложимыми элементами: вода, земля, огонь, воздух и эфир (*акаша*, по-видимому, как и у греков, наиболее тонкий и чистый воздух, у индийцев отождествлявшийся также с пространством), то недифференцированная материя (*пракрити*). Наконец, в качестве наиболее широкой первоосновы и первопричины бытия выделяется понятие Брахмана-атмана, которое на европейском философском языке обычно передается словосочетанием «духовный абсолют». Это понятие обычно истолковывается как основа индийского идеализма. Действительно, оно широко использовалось в ряде идеалистических философских систем, да и в религиозных построениях ин-

дуизма. Но если иметь в виду Упанишады, то здесь еще нет серьезных оснований для интерпретации Брахмана-атмана только как идеалистического понятия: Брахман-атман нередко отождествляется здесь с той же пищей и названными первоэлементами. Если он и истолковывается порой как творческий дух, то чаще мыслится как начало, имманентное самой природе, т. е. пантеистически. Но вместе с тем Брахман стал важнейшим богом ведического пантеона, которого иногда представляли даже как внеприродного бога-творца.

Такого рода неопределенность, многозначность в понятии Брахмана-атмана (а мы указали далеко не все его значения), как и колебания Упанишад в определении подлинной первоосновы сущего, свидетельствуют о происхождении философии из лона мифологии. Мифологические образы-представления максимально многозначны, расплывчаты, неопределенны. Философия стремится трансформировать эти образы в понятия, но в начале своего пути она долго еще не способна изжить эту расплывчатую многозначность, хотя и значительно уменьшает ее. Такой процесс характеризует развитие и древнеиндийской, и древнекитайской, и древнегреческой философской мысли. По словам Маркса, «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» *.

В древнекитайской мысли (в книгах «Ицзин», «Гоюй», «Цзочжуань», «Шуцзин» и др.) также сложились довольно устойчивые понятия первооснов и первопричин всего существующего. Наряду с небом *(тянь)* в качестве таковых сформировались понятия *ян* (светлое, мужское, твердое, горячее, успешное и др.) и *инь* (темное, женское, мягкое, холодное, неудачное и др.). Эти противоположные друг другу космические силы впоследствии обычно объединялись со стихией *ци* (воздух, эфир). К ним присоединялись также «пять мате-

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 26, ч. I, стр. 23.

риалов»: земля (главный из них, который мыслился, по-видимому, как противоположность неба), вода, огонь, дерево (которое охватывало все растительное) и металл. Различные вариации этих первооснов встречаются во всей древней и средневековой китайской философии.

Возвращаясь к древнегреческой философии, мы констатируем, что она возникает в VI в. до н. э. как ярко индивидуализированное явление, связанное с именами Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена — философов так называемой милетской школы — первой философской школы на Западе (хотя и возникла она в Ионии — греческой колонии на юго-западной оконечности Малоазийского полуострова). С тех пор греческая философия развивалась почти непрерывно. Указанные выше социально-экономические, политические и культурно-идеологические условия определили то, что примерно за четыре столетия со времени появления первых философов, писавших на древнегреческом языке, были сформулированы поразительно глубокие философские идеи и учения, не раз высоко оценивавшиеся классиками марксизма-ленинизма. По словам Энгельса, «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений» *. Философские идеи, учения и системы античных мыслителей сыграли огромную, определяющую роль в развитии философской культуры народов Средиземноморья, а также всех европейских народов в эпоху средневековья. Современный европейский философский язык в значительной своей части основан на греко-латинской терминологии. Мы используем этот язык и при оценке и интерпретации индийской и китайской философии, имеющих собственную терминологию. Если прибавить к этому длительные традиции в изучении античной философии в Западной Европе и в России, то следует признать естественным, что в данном томе «Антологии» наибольшее место отведено текстам античных мыслителей. При этом, поскольку римская философия в сущности представляла собой только переложение на латинский язык греческих уче-

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 369.

ний и идей, мы не выделяем здесь особого раздела римской философии, включая некоторых ее представителей в соответствующие направления (школы) античной философии.

Как и в странах Древнего Востока, в Древней Греции возникновение философии также не стало бы возможным без понятий, сложившихся на основе производственного, социального и морального опыта. Сама античность именовала семью мудрецами (мудрец по-гречески *софóс*) тех выдающихся древнегреческих деятелей, которым она приписывала авторство многих изречений, резюмирующих народную мудрость (например: «Познай самого себя», «Ничего через меру»). К числу «семи мудрецов» всегда относили Фалеса и его современника — известного афинского политического деятеля Солона.

Довольно быстрый процесс формирования философии в Древней Греции (некоторые историки говорили даже о внезапности ее появления) в значительной степени объясняется многосторонностью ее связей с наукой. Однако необходимо подчеркнуть, что они стали возможны в значительной мере благодаря активному общению древних греков с богатой древнейшей культурой ближневосточных стран, в особенности Древнего Египта и Древней Вавилонии. Ценнейшей составной частью этой культуры были научные знания, прежде всего астрономические и математические, накопленные в течение многих веков египетскими и вавилонскими жрецами. Однако в условиях более динамичных и прогрессивных социальных порядков Древней Греции эти знания претерпели существенные изменения. Математические, астрономические и другие истины, открытые в названных странах чисто опытным путем (и связанные главным образом с практикой ирригационного сельского хозяйства), служили здесь лишь чисто практическим целям. В Древней же Греции (в силу сравнительно развитого разделения труда) математика становится доказательной, дедуктивной, *теоретической* наукой. По имеющимся сведениям, уже Фалес, заимствовавший немало математических и астрономических истин у египтян и вавилонян, пытался доказать

теорему о делении диаметром круга на две совершенно равные половины и теорему о равенстве вертикальных углов.

Появление науки как сферы теоретических интересов выдвигало принцип *рационального обоснования.* Развитие этого принципа уже в начальный период привело к известному уточнению формировавшихся философских понятий и тем самым к отделению философии от мифологии. Теперь нам пора напомнить, что само греческое словосочетание «философия» появляется как раз в начальную эпоху ее развития. Первым, кто употребил его, был, по-видимому, Пифагор, который, желая подчеркнуть скромность своих притязаний, называл себя не мудрецом *(софóс)*, а лишь любителем мудрости, философом. Кстати, именно Пифагору и его школе, существовавшей до IV в. до н. э. включительно, принадлежит особенно большая заслуга в разработке математики как теоретической дисциплины. Из фрагментов Филолая, одного из ведущих пифагорейцев V в. до н. э., видно, что в этой школе была по существу сформулирована идея математического естествознания, которая еще не могла быть реализована в античности (хотя и некоторые ее ученые, жившие, правда, несколькими веками позднее, вставали на путь такой реализации). В связи с этой идеей пифагорейцы ввели термин «космос» (первоначальный смысл этого слова — «украшение»), обозначив им мир, толкуемый как огромное организованное и согласованное в действиях всех своих частей единое целое (гармония этого целого, по убеждению пифагорейцев, имела в своей основе соотношение известных чисел). В этом смысле космос стал противопоставляться хаосу, толкуемому как нечто беспорядочное и дисгармоничное.

Слово «философия» встречается в дальнейшем у Гераклита и других философов, подчеркивавших этим словом свою любовь к истине и стремление к исследованию ее. Этим словом обозначался тогда весь комплекс научных знаний, ибо в течение длительного исторического периода, по крайней мере до Аристотеля включительно, не было ни наук, отдельных от философии, ни философии, отдельной от наук.

Предметом формировавшейся древнегреческой философии стала природа в самом широком смысле этого слова. Не случайно подавляющее большинство философских произведений носило одно и то же название — «О природе». Следовательно, философия выступила в эпоху своего формирования — и в Древней Греции так же, как в Древней Индии и Древнем Китае — прежде всего как натурфилософия (этот латино-греческий термин появился в Европе лишь в конце XVIII в.).

Специфически философская постановка вопроса, которую мы встречаем уже у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, состоит в стремлении установить то первоначало или первооснову, которые могли бы объяснить все бесконечное многообразие природных явлений. Фалес считал таким первоначалом воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, Ксенофан и Парменид, принадлежавшие к элейской школе, — землю, т. е. в общем те же казавшиеся в древности далее неразложимыми стихии, которые мы находим и в древнеиндийской, и в древнекитайской натурфилософии. Лишь Анаксимандр выдвинул в качестве такого первоначала некую неопределенную первостихию, которую он обозначил словом «апейрон».

Философские воззрения перечисленных раннегреческих философов мы характеризуем обычно как наивноматериалистические. И это справедливо, если учесть, что острие их натурфилософии было направлено против продолжавших господствовать религиозно-мифологических представлений (многие из них составляли идеологические устои полисов). Стремясь к чисто рационалистическому объяснению природных явлений, все эти философы устраняли олимпийских и прочих богов, лишая их функций управления природой (так, Фалес волнением воды в земных недрах хотел объяснить землетрясения). В наиболее яркой форме эта определяющая материалистическая черта была выражена Гераклитом, один из главных фрагментов которого гласит, что мир не создан никаким богом, а представляет собой вечно живой огонь, мерами возгорающийся и мерами угасающий.

Говоря о наивноматериалистических воззрениях ранних философов, мы разумеем особенности взаимоотношений их учений с мифологией. Уровень реальных знаний, и в особенности научных знаний, позволил философии выделиться из мифологии. Но этот в общем очень скромный уровень отнюдь еще не позволял философии встать только на научную основу и полностью изгнать мифологические образы и построения. Весьма характерно, что основным методом раннегреческой натурфилософии — а это в значительной мере можно утверждать и по отношению ко всей древней натурфилософии — оставался метод аналогии между социальным миром, с одной стороны, и физическим — с другой. В эпоху господства мифологии природа осмысливалась по аналогии с родовой общиной и человеком, почти полностью растворявшимся в ней; теперь же такая аналогия проводится между полисом и человеком как его полноправным членом и всей остальной природой. В основоположном понятии первоначала (по-гречески *архэ*) она осмысливается социоморфически (по аналогии с обществом) и антропоморфически (по аналогии с человеком). Показательно, что сам этот греческий термин — *архэ* — происходит от глагола, означающего не только начало во времени, но и начало в смысле управления, власти, начальствования. С этой социоморфической точки зрения каждому первоначалу как бы принадлежит верховная власть в природе. Царящая в ней необходимость, представление о которой связывается с древней идеей судьбы, осмысливается в моральных категориях. В ранней греческой философии чаще всего употреблялось в этой связи понятие «справедливость» (по-гречески *дикэ*), которая, согласно Анаксимандру, управляет взаимоотношениями природных вещей, подобно тому как это происходит во взаимных отношениях между членами полиса.

Впрочем, аналогия не была в древней натурфилософии только антропосоциоморфической. Непонятные явления природы — метеорологические, астрономические, космические и другие — древние мыслители пытались уяснить посредством аналогии или прямого отождествления их с теми явлениями окружающей природы, ко-

торые казались им вполне понятными. Древние мыслители широко использовали метод простого наблюдения явлений природы, поскольку им почти полностью были неизвестны методы экспериментального их исследования (ведь производство тогда почти полностью основывалось на ручном труде и применении самых простых орудий). У древнегреческих философов были хорошо разработаны приемы такого наблюдения природных явлений «невооруженным глазом».

Зависимость от мифологии проявлялась у раннегреческих философов и в широком использовании поэтической образности (свои философские произведения они нередко писали как поэмы). Например, Гераклит часто использует многозначные художественные образы, в которые он вкладывает глубокий философский смысл. Следует подчеркнуть, что выработка собственно философского метода осмысления природы в греческой философии, которая все больше использовала результаты, достигнутые естественнонаучной мыслью (особенно математической), состояла прежде всего в *изживании образно-аналогического стиля мышления и замене его понятийно-аналитическим.* На раннем этапе истории греческой философии, окончившемся в начале второй половины V в. до н. э., решающую роль сыграла в этом отношении элейская школа, главным образом Парменид и Зенон. Именно эти мыслители, сделав предметом своего анализа понятие бытия, как такового, и его познаваемость мыслью, отрешенной от чувства, а также понятия множества, делимости и неделимости пространства, прерывности и непрерывности во времени и другие, пришли к чисто понятийному содержанию философской мысли, которая в их лице почти совсем отказалась от образного мышления (у Парменида оно сохраняло свое значение лишь во второй части его поэмы «О природе», представляющей мир так, как он открывается органам чувств).

Когда мы говорим о материализме первых философов, имея в виду их оппозицию мифологии, и ставим вопрос о специфике раннего этапа его истории, следует отметить то обстоятельство, что в рассматриваемую нами эпоху еще не определился с достаточной четко-

стью основной вопрос философии. Но это вовсе не значит, что первые философы не задавались вопросом о природе человеческого сознания. Этого вопроса они не могли не ставить, поскольку феномен *человек* интересовал философию с самого ее возникновения. Человек составлял и центральный объект мифологии, представлявшей его неотъемлемой частью природы. Не различая еще субъективного и объективного, она оперировала образами единого природно-человеческого комплекса.

Первые философы развивали натуралистическую установку относительно человека, доводя ее до воззрения наивного материализма. Согласно этому воззрению, продолжавшему традиции первобытного анимизма, психическое присуще всему физическому, и поэтому в сущности нет мертвой природы. Раз вся она движется, значит, и вся она живет, поскольку и движение тогда приписывали психическому началу. Это фундаментальное воззрение, которое мы находим и у древнегреческих, и у древнеиндийских, и у древнекитайских мыслителей, обычно определяется термином «гилозоизм» (в переводе с греческого — живая материя, живое вещество). Живое и неживое, психическое и физическое еще не воспринимаются как противоположности, они выступают как нечто единое. Психеи (т. е. души), по Гераклиту, испаряются из воды, а согласно Анаксимену, они состоят из воздуха. Даже многочисленные боги и демоны по своей природе очень близки к душам-психеям (в некоторых источниках они даже отождествляются). По представлениям последнего из названных мыслителей, души — внутрикосмические воздушные образования. Правда, боги сохраняют некоторые свои мифологические атрибуты, прежде всего бессмертие, но лишаются сверхъестественных функций в отношении природы.

Однако по мере выделения личности из коллектива, которое происходило в условиях классового общества все интенсивнее, по мере углубления сферы субъективности философы все больше задаются вопросом об особенностях человеческого сознания и в этой связи об отличии человеческой души от окружающей природы.

В раннегреческой философии одним из первых эту проблему поставил Гераклит, который говорил об отличии более глубоких и, так сказать, более утонченных душ от более грубых («варварских») психей. Именно в этой связи он развивает и начатки учения о познании, рассматриваемом им — впервые в древнегреческой философии — как различение деятельности чувств, с одной стороны, и деятельности ума — с другой (последняя характерна для более тонких психей). Многосторонняя и глубокая для своей эпохи постановка психологической проблематики, с какой мы знакомимся в Упанишадах, нашла свое выражение в учениях о душе, ее природе и ее отношении к окружающему человека миру.

В решении данной проблемы они вступили на путь, ведущий к идеализму. По всей вероятности, в Упанишадах впервые сформулировано воззрение, согласно которому душа человека бессмертна и после смерти своего «хозяина» переселяется в другое тело — человеческое, животное или даже растительное (это перевоплощение души-атмана получило в древнеиндийской философии наименование *самсары*). Весьма знаменательно, что каждое новое вселение души в то или иное тело поставлено в Упанишадах в зависимость от степени моральности поведения человека, обладавшего ею при жизни. Социальное назначение этого морального закона *кармы* заключалось в том, чтобы оправдать варновое, а позже кастовое деление общества, ибо принадлежность к той или иной варне или касте объявлялась прямым результатом того, насколько морально ведет себя в земной жизни данный человек. Его посмертное воздаяние состоит в том, что он получает возможность перевести свою душу в высшую касту или, напротив, в низшую или даже — при еще более порочной жизни — в животное.

Учение о бессмертии и перевоплощении душ появилось и в Древней Греции в VIII—VII вв. до н. э. в системе так называемых орфических (по имени мифического певца Орфея) религиозных представлений. Они весьма сходны с вышеописанными представлениями Упанишад, но маловероятно, чтобы в Грецию они проникли из Индии. Эти орфические верования и обряды

были противоположны гомеровским религиозно-мифологическим представлениям. Последние изображали загробный мир как царство безжизненных теней, которое не может идти ни в какое сравнение с единственно полнокровной земной жизнью. Сторонники же орфических верований стали развивать учение, согласно которому тело — темница и оковы души, ее временное обиталище. После смерти человека душа продолжает существовать, но она претерпевает ряд перевоплощений, стремясь очиститься от скверны земного существования. Этот комплекс религиозно-мифологических представлений орфиков о теле и душе (связанный с теогоническими, космогоническими и антропогоническими фантазиями) был заимствован пифагорейцами и послужил важнейшей основой идеалистического толкования ими человеческого духа. Идеализм пифагорейцев состоял также в обожествлении числа, наука о котором была ими подробно развита, и в противопоставлении его вещам реального мира.

При всем огромном значении, какое положение о бессмертии души имело в развитии идеализма, а затем и религиозно-монотеистической идеологии, нельзя забывать о том, что в эпоху своего возникновения, как и в течение многих последующих веков, оно еще было связано с первобытно-анимистическими представлениями. Эти представления слабо выделяли человека из остального живого мира. И авторы «Упанишад», и орфико-пифагорейцы находили возможным посмертное перевоплощение человеческих душ в тела животных и растений.

Воззрения раннегреческих философов мы обычно определяем не только как наивноматериалистические, но и как наивнодиалектические. Такую характеристику следует распространять и на многих представителей древнеиндийской и древнекитайской философской мысли. Наивнодиалектическое воззрение выразилось в стремлении всех этих философов к целостному постижению природы, частности и тем более детали которой были тогда в сущности неизвестны. Эти мыслители считали само собой разумеющимся непрерывное движение и изменение природы. Весьма характерно само назва-

ние упоминавшейся выше древнекитайской «Книги *перемен»* («Ицзин»), послужившей исходным пунктом многих последующих философских идей и учений в Древнем Китае.

Самый яркий представитель раннегреческой наивной диалектики — Гераклит, взгляды которого были высоко оценены классиками марксизма-ленинизма. Он не только констатировал непрерывную изменчивость природы, но и подчеркивал роль противоположностей, их взаимозависимости, борьбы и т. д. «Древнегреческие философы, — пишет Энгельс, — были все прирожденными, стихийными диалектиками... Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет,* все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения» *.

Когда мы говорим о диалектических воззрениях Гераклита, необходимо помнить, что эти воззрения формулируются им как составная часть его учения о *логосе.* Великий мыслитель первым ввел в философский язык данный термин, который прошел затем через всю историю античной философии, был унаследован от нее европейско-византийской средневековой философией и живет и в наше время прежде всего в слове «логика» в ее многообразных значениях. Термин «логос» многозначен, но основное его значение — слово, речь, разум, разумное основание. В натурфилософии древних греков человек рассматривался как неотъемлемая часть природы. Поэтому и «слово», и «разум» отнюдь не были для эфесского мыслителя только субъективным достоянием человека, а выражали самое природу вещей. Термин «логос» приобретал у него значение естественной необходимости, понятие которой, с одной стороны, вырабатывалось под влиянием древней идеи судьбы, а с другой — вбирало в себя становившееся все более глубоким понимание закономерностей природы. Логос выражал у него представление о круговороте вещества в природе,

---

* *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 19—20.

вечно живого огня. В дальнейшем, с конца IV в. до н. э. и до первых веков нашей эры, когда существовала школа стоиков, натурфилософия которой развивала воззрения Гераклита, в особенности его учение о логосе, это понятие продолжало играть основную роль при осмыслении правильности, закономерности природных изменений. При этом стоики вслед за Гераклитом представляли эту закономерность как действующую циклически. В пределах каждого цикла, продолжающегося, по их убеждению, тысячи лет, мир, возникший из огня, исчерпывал все возможности, заложенные в нем, и огнем же поглощался, после чего следовало новое рождение мира, в точности повторяющего предшествующий. Такое представление о космических процессах, неразрывно связанное с мыслью, будто природный мир, наблюдаемый и познаваемый человеком, — единственный мир, отражало слабость естественнонаучных знаний древних философов и давление религиозно-мифологической идеологии с присущим ей представлением о судьбе, исключавшим множественность возможностей.

Концепция цикличности природных процессов, столь распространенная в античности, отражала и сравнительную бедность, и застойный характер социально-экономических и культурно-идеологических форм жизни древних народов. Знакомясь с выдержками из сочинения позднего стоика римского императора Марка Аврелия, читатель заметит, сколь пессимистически смотрел этот философ на троне на человеческую историю, в которой он видел только повторения и никакого прогресса.

В древнеиндийской философии близким к понятию логоса было понятие *дхармы*, которое уже в Упанишадах сменяет более древнюю идею *риты* (судьбы). Понятие *дхармы* тоже весьма многозначно, но основное в нем — это представление о морально-социальной и космической закономерности.

Примерно то же самое нужно сказать об одной из основных категорий китайской философии — понятии *дао* (в первоначальном значении — путь, дорога), впервые сформулированное в книге «Даодэцзин», появившейся в IV—III вв. до н. э., но приписанной мудрецу

Лао-цзы, который, согласно преданию, жил одновременно с Конфуцием (VI—V вв. до н. э.). Этим понятием обозначались и движение небесных светил, и наиболее общая природная закономерность, и этическая норма, и логический аргумент. Характерно, что в названной книге развитие всей природы, обозначаемое понятием *дао,* также истолковывается циклически (образ вечно вращающегося колеса, символизирующего неизменность непрерывного вращения жизни, неоднократно встречается и в Упанишадах). Весьма близко понятие *дао* и к идее судьбы: автор «Даодэцзин» призывает соблюдать во всем естественный закон *дао* и не делать попыток изменить неизбежное течение вещей (концепция так называемого недеяния).

Материалистическое истолкование природы и человека углубляется древнегреческими философами V в. до н. э. Эмпедоклом и Анаксагором, пытавшимися дать более детальную, чем предшествующие натурфилософы, картину природных изменений. Однако и более зрелый материализм Эмпедокла, объяснявшего различным количественным сочетанием четырех традиционных стихий древних натурфилософов — земли, воды, воздуха и огня — все бесконечное многообразие природных вещей, носит гилозоистический характер («море — пот земли»). Движущим началом Эмпедокл считал полумифологические силы Любви и Вражды, действием которых он объяснял космогонический процесс.

Согласно Анаксагору, все многообразие качеств, наблюдаемых в окружающем человека мире, объясняется наличием бесконечного числа семян — носителей этих качеств; видимые и осязаемые качества — результат лишь количественного преобладания соответствующих семян.

Кульминационной точки своего развития материализм древнегреческой натурфилософии достигает во второй половине V — начале IV в. до н. э. в учении Левкиппа и Демокрита. Их воззрения хотя и учитывали достижения ближневосточной и древнегреческой науки, прежде всего математики (в первую очередь геометрии), в разработке которой Демокриту принадлежат немалые заслуги, однако в целом, как и воззрения пред-

шествовавших натурфилософов, были умозрительными догадками, предположениями, которые не могли получить в античности почти никакой экспериментальной проверки. Но широта и глубина принципов, впервые сформулированных Левкиппом и всесторонне развитых Демокритом, позволила дать наиболее верное и глубокое в тех условиях объяснение множества явлений природы и человеческого мира. Вот почему В. И. Ленин охарактеризовал в «Материализме и эмпириокритицизме» античный материализм как «линию Демокрита». Воззрения Демокрита знаменовали наиболее радикальное преодоление религиозно-мифологических представлений, нередко приобретавших силу государственной идеологии.

Принципы Демокрита довольно просты: он признает существование пустоты, безграничного пространства, в котором искони находятся в состоянии беспорядочного движения атомы — неделимые частицы вещества самой разнообразной формы и самого различного размера. (Термин «атомы» прошел через всю историю естествознания — от древности до современности.) Различное сочетание атомов объясняет, по Демокриту, все бесконечное многообразие вещей и явлений природы. Движение атомов в мировой пустоте, их столкновения и сцепления — это простейшая модель причинного взаимодействия. Атомистическая концепция Левкиппа — Демокрита — пример последовательно детерминистического подхода ко всему природно-человеческому миру. Научно-философская мысль настолько увлечена здесь возможностью сквозного объяснения мира, что объявляет в лице Демокрита всякого рода случайные события лишь субъективной иллюзией, порожденной незнанием подлинных причин происходящего. Знание же их, по убеждению Демокрита, превращает любую случайность в необходимость.

Указанные принципы атомистического учения делают его в условиях древности образцом чисто физического истолкования природы и человека. Некоторые историки философии, исходя из того что в этом учении все объясняется в конечном итоге перемещением в пространстве абсолютно бескачественных комочков веще-

ства и отрицается объективность случайности, объявляют атомизм механистическим истолкованием природы и человека. Однако подобная квалификация атомистического материализма исторически неправомерна. Во-первых, потому, что античность в сущности не знала механики как науки о простейшем движении тел. Во-вторых, сам Демокрит не мог обойтись без указанного выше аналогического метода, переносящего черты окружающего мира на всю природу, на весь космос. Так, в одном из фрагментов Демокрита скопление атомов в космогоническом вихре объясняется тем, что «подобное стремится к подобному»: голуби соединяются с голубями, журавли с журавлями, чечевица при провеивании ложится с чечевицей, а ячмень с ячменем и т. п. В другом фрагменте столкновение атомов уподобляется поведению толпы, которая с просторной площади попадает в тесное место, и т. п.

Исходя из атомистических принципов своей натурфилософии, Демокрит рисовал широкую космогоническую картину происхождения нашего, земного мира вместе со всей совокупностью небесных светил. Но пожалуй, наиболее глубокой идеей натурфилософско-космогонической концепции Демокрита была идея бесчисленности миров, возникающих, процветающих и гибнущих в просторах бесконечной пустоты — пространства. В древности эта материалистическая идея, особенно сильно разрушавшая религиозно-мифологические представления о роли сверхъестественных сил в происхождении Вселенной, не получила широкого распространения и, будучи возобновлена в новое время, была глубоко обоснована благодаря достижениям естествознания.

Принципы атомистического материализма были распространены Демокритом и на объяснение человека и его сознания. Древняя натуралистическая установка, согласно которой человек представляет собой неотъемлемую часть природы, стала трансформироваться в положение о принципиальной тождественности микрокосма, т. е. человека с его сознанием, и макрокосма, т. е. всей окружающей его природы. Указанная установка была неразрывно связана с гилозоистическим воззре-

нием, разделявшимся едва ли не всеми древними натурфилософами. В сущности их разделял и Демокрит, который только подводил под них «физическую», атомистическую базу. Явления человеческой психики он объяснял наличием особого рода атомов — круглых, гладких, мелких и подвижных, подобных атомам огня. Они рассеяны по всей природе («все имеет душу»), но в наибольшей мере сконцентрированы в человеческом теле. Здесь они составляют примерно половину всего человеческого организма, образуя его «душу», рассеянную по всему телу. Смерть человека наступает в результате потери большего количества этих атомов.

Материалистическая концепция человека у Демокрита включала в себя и немаловажные психологические идеи. Важнейшая из них — идея тончайших образов (по-гречески *идолов*), испускаемых всеми вещами и дифференцированно воспринимаемых человеческими чувствами. Это учение Демокрита едва ли не первая в истории философии, хотя и совершенно наивная «теория отражения» человеческим сознанием внешнего мира.

С ней связана и теория познания Демокрита. Ее главная проблема — соотношение деятельности чувств и ума в процессе познания. Вслед за элеатами Демокрит утверждал, что чувства — источник «темного» знания и только ум вводит нас в мир подлинной истины — атомов и пустоты. Однако в отличие от элеатов философ из Абдер не противопоставлял столь радикально деятельность чувств деятельности ума, а в сущности видел в них различные ступени постижения истины, определяемые движением одних и тех же душевных атомов.

Учение Демокрита содержало и ряд других положений. В частности, оно пыталось дать естественное объяснение происхождению человеческого общежития и цивилизации, которое, по его убеждению, совершенно не связано с деятельностью ни богов, ни даже героев. Только нужда, эта подлинная «учительница людей», всматривающихся в мир и подражающих животным и растениям, привела их к цивилизации и государственному общежитию.

Атомистический материализм Демокрита получил свое продолжение и развитие сначала в эллинистическую эпоху (наступившую с конца IV в. до н. э., после завоеваний Александра Македонского) в учении Эпикура и его школы, а затем в римскую эпоху в учении многочисленных эпикурейцев, и прежде всего Тита Лукреция Кара, автора знаменитой поэмы «О природе вещей» — важнейшего источника наших знаний об атомистической философии. Атомизм Эпикура — Лукреция несколько отличался от атомизма Левкиппа — Демокрита в объяснении движения атомов. Не менее важно, пожалуй, их различное понимание познавательного процесса. В отличие от Демокрита, который скорее склонялся к рационалистическому его истолкованию, Эпикур развил крайнюю систему материалистического сенсуализма, объявив чувства единственным источником истины, а поспешные суждения ума — главным источником заблуждений. Связанное с этим последовательно материалистическое объяснение Эпикуром феноменов человеческого сознания делает его учение вершиной «линии Демокрита» в античной философии.

Атомистическая философия Эпикура — Лукреция, решительно отвергающая всякие поверья о бессмертии души и о вмешательстве богов в жизнь природы и людей, фактически приобрела просветительский, антирелигиозный характер. Ее органическую часть составляла гедонистическая этика, основывавшаяся на здоровой и умеренной чувственности, видевшая в человеческой жизни только миг в жизни Вселенной, который человек должен прожить без тени страха перед богами и перед несуществующим загробным миром. Конечно, термин «просветительство» по отношению к учению Эпикура — Лукреция мы употребляем весьма условно, имея в виду крайнюю узость тех социальных кругов, на которые оно было рассчитано. В сущности это были очень небольшие кружки античной интеллигенции, чуравшиеся бюрократизированной политической жизни больших государств, которые приходили на смену древнегреческим полисам.

Для античного общества, для силы его политеистической религиозно-мифологической идеологии весьма

показательно отношение Демокрита — Эпикура — Лукреция к богам греко-римского пантеона. Хотя они никак не влияют ни на природную, ни на человеческую жизнь, их существование не отрицалось никем из атомистов. Определяя атомистов как материалистов и даже как просветителей, мы не можем безоговорочно считать их атеистами. По Эпикуру, боги, много превосходящие людей в отношении красоты и силы, живут где-то в межмировых пространствах, ни в чем не нуждаясь и ни во что не вмешиваясь. В сущности их единственная функция состоит лишь в том, чтобы служить людям образцом для подражания: каждый человек, живя в небольших содружествах, должен жить незаметно, скромно и тихо.

К философско-этическим положениям, сформулированным представителями «линии Демокрита» в античной философии, приближалась весьма влиятельная школа чарвака в индийской философии и учение Ван Чуна — в китайской.

В эпоху Демокрита в духовной жизни древних греков большую роль сыграли платные учителя «мудрости» (прежде всего риторики), необходимость которой все более возрастала в условиях усложнившейся политической жизни древнегреческих полисов. Эти деятели и получили наименование софистов (буквально «мудрецов»), что в V в. до н. э. не имело ни иронического, ни тем более того одиозного смысла, какой стали придавать этому слову уже в Древней Греции (в IV в. до н. э.). Значение софистов в истории древнегреческой философии состоит в том, что они сместили центр тяжести философской проблематики в область антропологии, в учение о человеке и о познании. Софисты всемерно подчеркивали относительность человеческих понятий, этических норм и политических учреждений своего времени. Провозгласив человека мерой всех вещей, Протагор обосновывал тезис субъективизма и релятивизма, согласно которому нет и не может быть общеобязательных истин и — соответственно — общеобязательных норм поведения для всех людей.

В ту же эпоху жил великий мудрец Сократ (469—399 до н. э.) — первый философ-афинянин, развивав-

ший свое учение изустно, в многочисленных собеседованиях с представителями самых различных слоев афинского общества, но сам ничего не писавший (о воззрениях Сократа мы знаем из произведений его учеников Платона и Ксенофонта, а также Аристотеля и из некоторых других источников). Как бы примыкая к той линии развития философской мысли, какая наметилась в деятельности софистов, но даже еще резче, чем они, Сократ ограничивал предмет философии самим человеком, его жизнью, поведением и познанием. Видя слабости предшествующих и современных ему натурфилософских учений, обусловленных их умозрительностью, невозможностью экспериментальной проверки их основных положений, афинский мудрец провозгласил бесполезность всех этих учений. Вставая на путь идеализма, он высказал мысль о том, что познание природы вообще недоступно человеку, а доступно только богу. В этой связи Сократ заявлял, что только богу и приличествует наименование мудреца, себя же он называл лишь любителем мудрости, философом. Повторяя древнее изречение «Познай самого себя», Сократ видел задачу философии в исследовании этико-познавательной сферы человеческой жизни и деятельности. При этом в противоположность софистам философ был убежден, что возможны единые, общеобязательные истины и — соответственно — общеобязательные этические нормы. И первые, и вторые коренятся в глубинах человеческого духа. Мудрость философа и должна состоять в том, чтобы, преодолевая всякого рода зигзаги субъективности, приходить к общеприемлемым и общепонятным истинам, а тем самым и к общеобязательным этическим нормам.

Сократ разработал и метод поисков и достижения истины, который получил наименование *диалектического* (от глагола «диалегомай» — разговаривать, вести беседу, спорить). Его основное содержание заключается в неустанных поисках истины путем преодоления противоречий в наших суждениях, в уточнении наших понятий и т. п.

Мысли Сократа продолжил, углубил и развил до последовательной системы объективного идеализма его ученик Платон. Большинство написанных им произве-

дений облечены в высокохудожественную форму диалогов, ярко демонстрирующих близость философского и художественного творчества в эпоху античности. По сравнению с Сократом Платон значительно расширил область применения общих понятий. Великий ученик Сократа понимал огромную, решающую роль общих понятий не только в этике, но и в других науках, особенно в математике (здесь он многое воспринял от пифагорейцев). Важнейшая заслуга Платона в истории научно-философского знания состоит в осознании решающего значения знания общего. Но, сделав столь важное открытие, Платон исказил его сущность тем, что объявил общее, понятия не более или менее точным отражением в человеческом сознании вещей реального мира и их отношений друг к другу и к человеку, а особого рода бестелесными сущностями, которые он и назвал эйдосами, бестелесными родами подлинного бытия. Эйдосы философ именовал также словом «идеи» (оба этих греческих слова можно передать русским словом «вид», ибо они как бы видятся — при определенных предпосылках — умом).

Что же касается реального мира вещей, повседневно воспринимаемых человеческими чувствами, то, по убеждению Платона, они представляют собой весьма несовершенные, а порой и чрезвычайно искаженные копии своих идеальных прообразов. В отличие от этих изменчивых и преходящих теней идеи вечны и неизменны, в чем и выражается истинность, подлинность их бытия. Абсолютная противоположность мира идей — совершенно пассивная материя, отождествляемая идеалистом с пространством и объявляемая небытием. Именно материя дробит единство каждой идеи на множество чувственных вещей. Последние представляют собой «смесь» бытия и небытия, активных идей и пассивной материи. Все, что в вещах составляет устойчивость, истину и красоту, обязано своим существованием идеям, а все неустойчивое, ложное и безобразное в них идет от материи. Идеи как бестелесные первообразцы вещей суть цели, которым вещи подражают в своем преходящем земном существовании. Истинность и проявляется здесь лишь в той мере, в какой обнаруживается их под-

ражание своим идеальным «видам», своим целям. Тем самым, в противоположность Демокриту, выдвинувшему принцип детерминизма, вне которого невозможно научное познание, Платон утверждает в своей философии противоположный ему принцип телеологического истолкования всех явлений. Каждая идея выступает в качестве цели для всех вещей или явлений соответствующего класса. В мире самих идей имеется единая цель, составляющая одновременно верховную цель всего существующего, — идея добра, блага (здесь сказывается этическое происхождение философской системы Платона, ее зависимость от учения Сократа).

Идеализм Платона с необходимостью заставляет его сближаться с мифологией. Мифологическими образами переполнены его диалоги (часто они выступают в качестве средства иллюстрации его мыслей). Более того, в очень важном диалоге «Тимей» Платон, стремясь объяснить происхождение мира и назначение всех его частей и явлений, сам творит грандиозный миф. Он рисует фантастический образ демиурга (зодчего, творца), который, взирая на мир идей и имея под рукой всегда пассивную материю, восхотел, чтобы добро не оставалось лишь в мире идей, а имело хоть какой-нибудь отблеск в вещественном мире, который он и создает. Характерно, что демиург создает единственный мир, оживленный и направляемый мировой душой.

Идеализм пронизывает и все платоновское учение о знании. Вслед за Парменидом, но радикальнее его, философ-идеалист объявляет чувственное знание мнимым знанием, лишенным подлинной познавательной ценности. Подлинное знание непреходящего мира идей доступно лишь разуму. Только рациональное знание, оперирующее общими понятиями, может притязать на имя науки, в то время как чувственное знание не больше, чем вера. Не будучи связано с чувственным, рациональное знание врожденно, оно укоренено в глубинах человеческой души. Развивая орфико-пифагорейские представления о бессмертии человеческой души, Платон объявляет ее единственной носительницей знания. Она как бы сродни идеям и до своего вселения в человеческое тело созерцала мир идей. Попадая затем в тело,

как в темницу, и будучи оглушена ежедневным наплывом чувственных впечатлений, душа постепенно приходит в себя и, всматриваясь в мир вещей, немного похожих на идеи, начинает вспоминать идеальный мир. Таким образом, знание по сути есть не что иное, как воспоминание бессмертной души.

Платоновский идеализм достигает здесь едва ли не высшей своей точки. Познающий человеческий дух для него нечто нематериальное и бессмертное. Здесь совершенно очевидна диаметральная противоположность философских воззрений Платона и Демокрита, «линии Платона» и «линии Демокрита», о которых писал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

Средством познания мира идей выступает у Платона диалектика. Диалектику понятий Сократа его ученик развивает как чисто умозрительную теорию сверхчувственного знания. Основной ее вопрос — это вопрос о роли общих понятий в познании истины. Диалектика, по Платону, состоит не только в выявлении противоречий в суждениях людей и преодолении их, но и в раскрытии противоречивости высших понятий — бытия, движения, покоя, тождества и изменения. Учение Платона об объективности противоречий, присущих важнейшим философским понятиям, сыграло большую роль в истории диалектики.

Ученик Платона Аристотель — величайший древнегреческий философ и ученый. Он представлен в данном издании наибольшим количеством текстов, что соответствует его роли в истории и античной философии, и средневековой философии мусульманских и христианских стран. Его произведения отличаются большой зрелостью научной мысли, разработанностью философской терминологии, в них почти отсутствуют мифологические образы.

В своих трудах великий мыслитель как бы подвел итог всему предшествующему научно-философскому развитию в Древней Греции. В них затронут огромный круг вопросов, которые изучаются в настоящее время астрономией, механикой, физикой, биологией, зоологией, психологией, политической экономией, эстетикой, этикой, социологией. Особенно велики его заслуги в со-

здании логики, которую он считал и методологией научного знания, и лучшим введением в философию.

Уровень развития науки в Древней Греции в это время был уже столь значителен, что Аристотель сделал первую в истории философии попытку классификации знаний. В особенности он стремился определить соотношение таких — с его точки зрения, чисто теоретических — наук, как философия, математика и физика (наука о природе). Истолковывая философию как сугубо умозрительную науку о наиболее общих принципах бытия и называя ее *первой философией* (впоследствии, в I в. до н. э., ей было присвоено наименование *метафизики;* с тех пор этим именем называется и главное произведение мыслителя), он отличал от нее математику и физику как науки о некоторых, более конкретных свойствах бытия и называл их *вторыми философиями.* Положения «первой философии», сформулированные автором «Метафизики», рассматриваются им как теоретический фундамент, на котором основываются «вторые философии» — математика, физика и другие науки.

Разрабатывая принципы «первой философии», Аристотель стремился критически учесть все философские концепции, выдвинутые до него. Наиболее обстоятельной критике он подверг теорию идей своего учителя Платона. Он показал несостоятельность отрыва идей как сущностей вещей от самих вещей и тем более противопоставления их друг другу. В противоположность Платону Аристотель не выражал никаких сомнений в объективности, реальности существования единичных вещей, считал их бытие не кажущимся, а истинным. Здесь великий мыслитель выступал как материалист. Вслед за своим учителем Аристотель признавал огромное значение общих понятий в познании. Однако познание направлено у него на реальный мир конкретных, единичных вещей. В противоположность Платону он видел свою задачу в том, чтобы найти единое и общее не помимо единичного, а в самом единичном, индивидуальном, воспринимаемом чувствами человека.

Важнейшая философская проблема общего и

единичного в первой философии Аристотеля решалась в учении о материи и форме. Материя — это вещество каждой вещи. Форма же — то, что придает ей определенность, позволяющую отличать вещь одного класса от вещей других классов. В этом смысле материя индивидуализирует, а форма обобщает. Форма существует лишь в единстве с материей, и каждая конкретная вещь всегда есть соединение материи и формы. Платоновские идеи как обособленные от вещей сущности становятся у Аристотеля формами, внутренне присущими самим вещам. Философ говорит в этой связи о *материальных* и *формальных причинах*. Исследуя органическую природу и постоянно имея в виду человеческую деятельность, Аристотель ищет также причины *производящие* (или *движущие*), благодаря которым происходит соединение материй и форм. Кроме того, в каждом акте движения, по его мнению, важен не столько исходный пункт, сколько конечный результат. Он уподобляет все изменения в природном мире целенаправленной деятельности людей. Все, что осуществляется в нем, с этой точки зрения наделено стремлением к определенной цели. Следовательно, все имеет *конечную, целевую причину*. В учении о материальной причине Аристотель приближается к «линии Демокрита», а в учении о целевой — к «линии Платона». В целом же в своей «первой философии» он ближе к Платону, чем к Демокриту. Формальную, производящую и целевую причины Аристотель часто объединяет в одну — формальную. Форма рассматривается при этом и как целевая причина, и как производящая. Различаясь в каждой отдельной вещи, материя и форма как категории соотносительны. То, что для одного есть форма, для другого должно считаться материей. Например, кирпич есть материал для дома, который из него построен, но в то же время и форма для той глины, из которой он сделан. В природе все относится друг к другу как форма и материя, все предметы природы представляют собой их соединение, вечное оформление, непрерывное становление, превращение из возможности в действительность. Близость Аристотеля к «линии Платона» проявляется прежде всего в том, что формы рассматриваются им как вечные, ак-

тивные, действующие начала, а материи — как начала пассивные, лишь подвергающиеся действию.

Соединение материи и формы как процесс, осуществляющийся во всем мире, имеет начало и конец. Его начало — так называемая *первоматерия*, не воспринимаемая чувствами. Это — неопределенное первовещество, лишенное всякой формы (даже формы традиционных в древности первоэлементов — воды, земли, воздуха и огня). Как таковая, она совершенно пассивна и представляет собой чистую возможность, но без нее невозможен весь последующий процесс оформления и появления все более и более высоких организаций. Завершает этот процесс *высшая форма*, которую уже нельзя рассматривать как возможность по отношению к какой-либо другой форме, которая была бы выше ее. Эту последнюю, чистую, лишенную всякой материальности форму Аристотель называл богом. Конечно, это не мифологический, а философский бог (в этой связи автор «Метафизики» именует свою «первую философию» теологией, т. е. учением о боге, впервые вводя этот термин). Его деятельность сугубо теоретическая, мыслительная. Аристотелевский бог — это мышление, мыслящее само себя, в нем субъект и объект совпадают.

Бог, по Аристотелю, вовсе не творец мира, не имеющего начала во времени. Бог лишь перводвигатель по отношению к природе, но движущая сила его своеобразна. Она представляет собой не что иное, как последнюю, идеальную цель, к которой стремится вся земная природа и к которой ближе всего человек, а среди людей — философ, ищущий истину ради нее самой. Но, поскольку и философ отягчен теми или иными материальными интересами, самый гениальный мыслитель бессилен осуществить то, что под силу только божественному первоуму, божественной первоформе. В учении об этой высшей, бестелесной форме как движущем начале мироздания Аристотель, несомненно, идеалист. Но его идеализм носит более отвлеченный характер, чем идеализм Платона, который противопоставлял миру реальных вещей множество их бестелесных прообразов, или идей. В. И. Ленин замечает в этой связи: «Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее*,

общее, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму» *.

Аристотелевское учение охватывало все области природы и всю сферу знания. Для истории философии колоссальное значение имела созданная Аристотелем логика (его предшественники в этой области — Демокрит, Сократ и Платон), без которой в античности и средневековье стала невозможна никакая рационалистическая философия. Основное содержание этой логики — теория дедукции, опиравшаяся на те приемы мышления, которыми уже пользовались тогда математика и некоторые другие науки. Развитие дедуктивной логики отражало преимущественно умозрительный характер античной научно-философской мысли, почти полное отсутствие в ту эпоху опытно-экспериментального естествознания. В центре этой логики стоит учение о доказательстве, оперирующем силлогизмами (умозаключениями).

В космологии Аристотель развивал воззрение, согласно которому наш мир — единственный и притом пространственно конечный, ибо только конечность его и гарантирует единство мировой цели, воплощенной в божественном перводвигателе. В центре мира находится неподвижная шаровидная земля, вокруг которой по особым сферам вращаются луна, солнце и планеты. Сфера неподвижных друг относительно друга звезд, за которой и расположен божественный перводвигатель, замыкает наш мир. Космологические воззрения Аристотеля были развиты в астрономическую систему греческим астрономом II в. Птолемеем и являлись непререкаемой догмой в течение всей эпохи средневековья вплоть до открытий Коперника и Галилея. Столь же долго господствовали и другие представления Аристотеля о природе космоса. По этим представлениям, земля и весь подлунный мир состоят из четырех низших элементов — земли, воды, воздуха и огня, а луна и весь надлунный мир — из пятого, совершенного элемента — эфира. Соответственно этому различию элементов, составляющих мир, различаются

* *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 255.

и происходящие в нем движения: в подлунной сфере преобладает движение неправильное, происходящее по кривым и ломаным линиям, а в надлунной — наиболее совершенное, круговое.

В науке о живой природе, в которую Аристотель внес очень большой вклад как естествоиспытатель-натуралист, он особенно последовательно применял телеологический принцип. Стремясь преодолеть упрощенное гилозоистское воззрение, мыслитель стал отличать живую природу от неживой. Живая обладает тремя разновидностями души: растительной душой, ведающей функциями питания и размножения и присущей растениям, чувствительной душой, присущей животным и прибавляющей к этим функциям функции ощущения, и разумной душой, присущей лишь человеку и ведающей функциями мышления и познания. В учении о познании Аристотель, будучи в общем рационалистом, но одновременно и эмпирическим естествоиспытателем, сочетал свой рационализм со значительными элементами сенсуализма.

Выше мы уже упоминали некоторые философские школы, возникшие в Афинах в послеаристотелевскую, эллинистическую эпоху. Это школы — эпикурейская, стоическая и скептическая (Пиррон, считающийся основоположником последней, был младшим современником Аристотеля) — существовали наряду со школами Платона (Академия) и Аристотеля (перипатетическая). Весьма характерно для вновь основанных философских школ смещение философских интересов. Так, и школа стоиков, и школа Эпикура развивали учение о природе (физику) и учение о познании (именуемое логикой у стоиков и каноникой у эпикурейцев), но принципы, формулировавшиеся ими, были подчинены выработке этических концепций, ибо именно эти концепции имели в древности (а затем и в эпоху средневековья) наибольшее практическое значение, так как непосредственно касались жизни человека. Положения же физики и логики по-прежнему носили чисто умозрительный характер и не могли иметь практического значения. Скептики принципиально не разрабатывали никакой физики, ибо считали вещи непознаваемыми,

а все теории об их природе — догматическими фантазиями. Не строили они и никакой теории познания, а выступали с острой и зачастую непреодолимой в тех условиях критикой гносеологических принципов, выдвигавшихся другими, «догматическими» (термин введен скептиками) школами. Развивавшиеся ими (особенно ранними скептиками — Пирроном и Тимоном) философские положения также преследовали этические цели.

Несколько слов следует сказать теперь о физике и этике стоиков. Их физика как бы систематизировала воззрения на природу, выдвигавшиеся первыми греческими философами (особенно Гераклитом), а затем Аристотелем. В отличие от эпикурейцев, в атомистической физике которых говорилось о движении атомов в безграничной мировой пустоте, стоики были убеждены, что все космическое пространство заполнено четырьмя традиционными элементами — землей, водой, воздухом и огнем. Из них два первых пассивны, а два вторых активны. Развивая исконный античный гилозоизм, они наделяли воздухоогонь разумом, называли его пневмой (теплым дыханием), логосом и богом. Натурфилософский материализм Стои был, таким образом, пантеистическим.

Эпикурейцы, как и Демокрит, были убеждены в бесчисленности миров в безграничной Вселенной. Однако в отличие от Демокрита, признававшего абсолютную, исключавшую случайность необходимость в движении атомов, Эпикур, стремясь освободить человека от всякого страха, в том числе и от страха перед однозначной необходимостью — судьбой, стал иначе интерпретировать движение атомов: они не беспорядочно движутся в мировой пустоте, как считал Демокрит, а, падая в ней сверху вниз, самопроизвольно отклоняются на незначительный угол, благодаря чему и получают возможность взаимного соприкосновения и сцепления. Такое самопроизвольное отклонение атомов представляет собой простейшую модель человеческого поведения: каждый человек, считали Эпикур и Лукреций, наделен элементом свободы воли.

Стоики развивали прямо противоположный взгляд

на естественную необходимость и человеческую деятельность. Как бы развивая воззрения Гераклита, они исходили из идеи, что логос — это неумолимая судьба. Идея судьбы у стоиков обоснована иначе, чем идея необходимости у Демокрита: философы Стои вслед за Аристотелем исходили из того, что существует одинединственный мир, за пределами которого находится безграничная пустота. И в этом единственном, живом и одухотворенном пневмой космосе за судьбой стоит безликий бог-логос. Как разумный воздухоогонь, он направляет все события в конечном мире и все причины превращает в цели. Тем самым однозначный детерминизм как учение о непосредственном сцеплении причин и действий в конечном мире превращался в телеологическое воззрение. Эта точка зрения возобладала по мере эволюции Стои — от древней (III—II вв. до н. э.) к средней (главный представитель — Посидоний, конец II—I в. до н. э.), а затем к поздней, римской Стое (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий, I—II вв. н. э.).

На этих принципах строилось этико-социальное учение стоицизма. Одно из его положений состояло в утверждении равенства перед логосом-судьбой не только всех людей, но даже традиционных богов политеистического античного пантеона. Разделяя исконный социоморфизм древней философии, стоики представляли космос как единое мировое государство, гражданами которого являются и люди, и боги. В условиях огромных по тем масштабам эллинистических монархий, а затем еще большего Римского «мирового» государства, нивелировавшего мозаику покоренных им стран и областей, стиравшего национальное различие народов, развивалось умонастроение (оно появилось впервые в эпоху софистов и Сократа и было достаточно четко сформулировано одним из его учеников, Антисфеном, основоположником школы киников, у которых многое заимствовали стоики), получившее уже в античности наименование космополитизма (греческое слово «космополи́тес» означает «гражданин мира»). Разумеется, в античности в этот термин вкладывалось совсем не то реакционное содержание, которое он имеет в наше время.

Действие неумолимой судьбы-логоса исключает свободу человеческой воли. Однако по крайней мере для отдельных людей, героев-мудрецов, поднявшихся до осознания ее, возможна свобода, толкуемая только как свобода духа, осознавшего неумолимое действие судьбы. В текстах Сенеки читатель найдет слова о том, что судьба ведет того, кто согласен с ней, и тащит того, кто сопротивляется ей. Свобода духа состоит не только в осознании неумолимости судьбы, но и в вытекающем из такого осознания подчинении и даже искоренении своих страстей. С этим и связана основная моральная формула стоицизма: «Жить в соответствии с природой». Если этика эпикурейцев была этикой наслаждения (понимаемого отнюдь не вульгарно), то этика стоицизма — этикой долга. Ее основная формула гласит, что награда за добродетель есть сама добродетель.

Эволюция учения Стои — от древней к средней, а затем к поздней — сводилась в общем к тому, что уменьшались материалистические элементы их натурфилософии, увеличивалась роль судьбы-логоса, который истолковывался и Сенекой, и в особенности Марком Аврелием, как мироправящий ум — *нус* (этот термин возникает в раннегреческой философии, материалистически истолковывается Анаксагором и идеалистически Платоном). Снижался интерес к логико-гносеологической проблематике, которая почти полностью отсутствует у философов поздней Стои. Соответственно возрастала роль морального и морализирующего учения (это особенно очевидно у Сенеки и Эпиктета).

Что касается материалистических учений — а здесь мы должны говорить прежде всего о позднем эпикуреизме, — то они не получали почти никаких стимулов для своего развития со стороны научного знания, роль которого в первые века нашей эры стала значительно уменьшаться по сравнению, скажем, с эллинистическо-александрийской эпохой (III—II вв. до н. э.). Этим частично объясняется то, что эпикуреизм стал односторонне истолковываться некоторыми представителями господствующих классов как вульгарная этика наслаждения, что только компрометировало это учение.

К этому времени античная философия пережила

значительные изменения. Они были связаны прежде всего с усилившимся влиянием религиозной идеологии, отражавшим расширение морально-субъективной сферы после возникновения огромных эллинистических монархий, а затем и Римского «мирового» государства с присущей им бюрократизацией политической жизни, образованием замкнутых профессиональных и других объединений и т. п. Этот процесс начался уже в I в. до н. э. и продолжался в первые века нашей эры. Разумеется, эпикуреизм оставался вне этого влияния, ибо он не сочетался ни с какими религиозными представлениями. Примерно то же самое можно сказать о скептицизме (разумеется, в его античном содержании). Но стоицизм оказался весьма подверженным этому влиянию. В еще большей мере такое влияние шло по руслу платонизма.

Когда эпикуреизм и даже стоицизм, продолжавший заключать в себе немало натуралистических элементов, начали сходить с философской арены античного мира, платонизм благодаря трудам Плотина был модернизирован и принял форму *неоплатонизма.* Публикуемые нами отрывки из «Эннеад» Плотина и из «Первооснов теологии» Прокла показывают могучий разгул идеалистической спекуляции, умозрительность, принципиально враждебную сенсуалистическому объяснению знания. Эта фундаментальная особенность объективного идеализма античности нашла свое выражение уже в диалогах Платона. Неоплатонизм представляет собой прежде всего систематизацию его идей. Но Плотин и его последователи развили и некоторые новые идеи и создали довольно стройную объективно-идеалистическую систему со значительными элементами мистицизма.

Идеализм неоплатонизма проявляется прежде всего в его учении о бытии. Согласно этому учению, верховная мировая категория — это категория *единого.* Оно мыслилось как совершенно бестелесное начало, относительно которого мы ничего не можем утверждать, кроме факта его существования, как безличное начало, которое само ни от чего не зависит, но от которого зависит весь последующий мировой процесс. Этапами

формирования такого понятия абсолюта в предшествующей древнегреческой философии были учения Парменида о чистом бытии, платоновская идея блага, сравниваемая им с солнцем идеального мира, и аристотелевская верховная форма-первоум, являющийся одновременно и субъектом, и объектом, что составляет необходимый признак понятия абсолюта. Как и во всех этих философских построениях, у неоплатоников единое как абсолют отнюдь не рассматривалось в качестве некоей сверхъестественной личности.

Процесс порождения единым последующих космических явлений — это, по учению неоплатоников, процесс так называемой *эманации*, начинающейся в результате непрерывного переполнения единого (нередко иллюстрируемого Плотином образом солнца) — единственного источника космической энергии. Сама идея эманации имеет, по всей вероятности, стоическое происхождение — это идеалистическая трансформация важнейшей натурфилософской идеи стоиков о так называемом тоническом напряжении, посредством которого пневма-логос связывает в единство весь космос, одухотворяя все более и более высокие его образования. У неоплатоников процесс эманации истолковывается сугубо идеалистически: в результате его происходит умножение и деградация бытия. Первая ступень эманации — мировой *ум*, или *нус*. В нем уже заключено раздвоение: он — субъект, зачарованно мыслящий свой объект — единое. Мировой ум в дальнейшем процессе эманации порождает последнюю ступень идеальной космической триады — мировую душу, которая содержит в себе мир идей, идеальных видов бытия. Продолжая процесс эманации, идеи порождают все бесконечное многообразие конкретных вещей. В самом конце этого процесса в результате полного угасания ослепительного света мирового первоединства появляется материя, отождествляемая с полным мраком.

С учением Плотина и его последователей об эманации — идеалистически истолкованном процессе космического развития — неразрывно связаны их диалектические воззрения. В их учении искусство диалектики

состоит в усмотрении единства во множестве и сведении множества к единству. Единство и множество в понимании неоплатоников — основные противоположности бытия. Искусство диалектики, согласно их доктрине, постигает подлинную действительность — процесс эманации, т. е. порождение единым все более множественного. Исходя из тождества мышления и бытия, неоплатоники умозрительный процесс самопознания бытия истолковывали и как процесс самопорождения бытия, в котором более общее посредством самоограничения создает менее общее, пока не возникает единичное.

Идеалистическая диалектика Плотина и его последователей, пренебрегавшая материалистическими основами познавательной деятельности человека, с необходимостью сочеталась с мистицизмом. Исходя из основоположного для всякой диалектики единства познаваемого и непознаваемого, она решающее значение придавала последнему. Единое-абсолют как первоисточник и первооснова мира выступало в неоплатонизме в сущности синонимом целостности этого мира. Познание его как вершина диалектического знания объявлялось основным действием интуиции, но интуиции не рациональной, а совершенно иррациональной, мистической. Именно в этой связи Плотин развил свое знаменитое учение об экстазе, исступлении души, когда она, как бы вырываясь из объятий бренного тела, рвет все логические «путы» своей нормальной деятельности и только таким образом погружается в единый и бездонный абсолют. На этом мистическом положении своего учения о познании Плотин и его последователи строили и свою аскетическую этику.

Идеализм неоплатоновской системы, противопоставлявший духовно-идеальное телесно-материальному — гораздо резче, чем у Платона, — был попыткой философски обосновать рушившееся в эту эпоху под ударами христианства политеистическое религиозно-мифологическое мировоззрение с его представлениями о круговороте бессмертных человеческих душ, множестве демонов и богов, которым было уготовано

соответствующее место в идеалистических построениях различных неоплатоников.

Неоплатонизм был последним философским врагом христианства, идеологи которого, однако, многое заимствовали из него. Христианство, как и буддизм, возникший в Индии за несколько веков до него, и мусульманство, возникшее в VII в., стали «мировыми» религиями. Это очень сложные монотеистические религиозные учения, пришедшие на смену более примитивным политеистическим религиозно-мифологическим представлениям. Христианство, например, первые литературные документы которого — Апокалипсис, послания апостолов, евангелия — появились в конце I — начале II в., определяется классиками марксизма-ленинизма как религия абстрактного человека, наполненная сложным, неоднозначным социальным содержанием. Для осмысления этого содержания потребовалось неоднократное обращение уже ранних идеологов христианской церкви к некоторым положениям «языческой» философской мудрости. Так, в начале одного из евангелий мы встречаемся с понятием логоса, божественного слова, которое многими теологами отождествлялось с мифическим основоположником христианства Иисусом Христом. Но если в стоицизме логос представлял собой прежде всего мировую закономерность, то в христианской теологии — а теперь термин «теология» приобретает уже религиозно-догматическое содержание — логос превратился в божественное слово, посредством которого всемогущий бог-отец творит природу и человека, как об этом повествует древнееврейский Ветхий завет, ставший теперь и основоположным документом христианского вероучения.

Пример с логосом показателен и для той методологии, посредством которой отдельные философские понятия и категории стали использоваться в интересах теологии: они обычно вырывались из философского контекста, связанное с ними содержание упрощалось и вульгаризировалось, после чего они становились элементом религиозно-монотеистической, сугубо догматической идеологии. Сказанное относится не только к христианскому, но — хотя и в разной степени — ко всем

другим религиозно-монотеистическим вероучениям. Буддизм и индуизм в Индии широко использовали, например, категории дхармы, кармы, Брахмана и атмана, разработанные в Упанишадах; в Китае учение о дао, допускавшее крайне широкую, расплывчатую и мистическую интерпретацию, в первых веках нашей эры послужило одной из основ для влиятельного религиозного учения даосизма. Можно было бы привести и ряд других примеров превращения идеалистически истолкованных философских понятий и категорий в религиозно-догматические положения.

Период становления христианской философии начинается во II веке н. э., когда возникает так называемая *патристика* (т. е. учение «отцов церкви», в число которых включали, впрочем, не только тех теологов, которые писали философско-теологические сочинения). Она достигает своей кульминации и, можно сказать, завершения после признания христианства государственной религией Римской империи и после того, как первый Вселенский собор христианской церкви, наиболее представительный из всех собиравшихся до тех пор, съезд в Никее, в 325 г. установил важнейшие догматы христианского вероучения. С тех пор христианская философия становится на тот путь, который обычно характеризуется формулой: «Философия есть служанка теологии». Эта формула, появившаяся на латинском Западе в XI в., по существу выражает положение философии во всех странах в эпоху средневековья, где господствовали религиозно-монотеистические вероисповедания и соответствующая им догматическая идеология. Но конечно, эта формула не отражает всего богатства философской мысли этой эпохи, в особенности оппозиционной по отношению к господствующей идеологии

Самым видным представителем патристики на латинском Западе был Аврелий Августин. В его произведениях сформулированы в сущности все основные философско-теологические положения христианства, ставшие главным и почти исчерпывающим авторитетом для последующих ортодоксально-католических церковных философов и идеологов в странах Западной Европы

по крайней мере до XIII в. (а в некоторых отношениях и в течение нескольких последующих столетий).

Первая проблема патристики, как и всей последующей религиозно-монотеистической философии, — это, естественно, проблема бога, главная теологическая проблема. Решая ее, Августин исходил из основоположных представлений Ветхого завета, согласно которым бог в течение нескольких дней творит «из ничего» весь природно-человеческий мир. Осмысливая этот краеугольный догмат религиозного креационизма (от латинского creatio — творение), а вместе с тем и природу самого бога, Августин обращается к понятиям неоплатонизма и платонизма, отбрасывая те из них, которые противоречили этому и другим догматам христианского вероучения, меняя и используя другие.

Основная особенность христианского бога (как, впрочем, и бога почти любой другой монотеистической религии), принципиально отличающая его от «языческих», политеистических богов, всегда остававшихся в пределах космоса и так или иначе включавшихся в природно-человеческий мир, состоит в том, что он полностью изъят из этого мира и превращен во вне- и сверхприродное существо. Осмысливая его, Августин обращается к неоплатоновскому понятию абсолюта и трактует бога как совершенно бестелесное и вечное начало, которому он в соответствии с представлениями Библии приписывает свойства сверхъестественной личности. Вместе с тем Августин полностью отбрасывает неоплатоновскую идею эманации, представляющую возникновение мира как некий безличный и необходимый процесс, который открывал возможность пантеистического отождествления бога и природы. Платоновский мир идей, существовавших наряду с извечной материей и независимо от демиурга, крупнейший христианский философ перемещает в божественный ум и объявляет идеи предвечными мыслями бога-творца, всемогущество которого не нуждается в материи. Монотеистический бог полностью подчиняет себе судьбу, перед которой были нередко бессильны «языческие», политеистические боги. Ставшее абсолютным, божественное могущество проявляется не только в том, что бог тво-

рит природу и человека, но и в том, что он ни на один миг не оставляет их без своего попечения. Только благодаря этому непрерывному надзору природа и человек могут продолжать свое существование. Они живут только в той мере, в какой этого хочет бог. Религиозно-монотеистический креационизм дополняется, таким образом, религиозным фатализмом — представлением о полной зависимости всех событий природно-человеческого мира от единой внеприродной причины.

Божественный надзор над этим миром именуется провидением, промыслом божьим. Человек, согласно воззрениям Августина, бессилен предвидеть, предугадать его ход, ибо намерения сверхприродной, абсолютной личности совершенно непонятны ему. Вот почему природа и человеческая история полны чудес — событий, непостижимых человеческому уму.

Не менее важны для религиозной философии средневековья идеи о человеке, человеческом духе. Христианская философия вообще, августинизм в особенности полностью отбросили те натуралистические представления о человеке и его сознании, остаточные элементы которых имелись даже в платоновско-пифагорейских представлениях о круговороте бессмертных душ, могущих вселяться не только в человеческие, но даже и в животные тела. Христианская философско-теологическая мысль полностью денатурализировала человека, а вернее говоря, категорически объявила человеческий дух началом, не имеющим ничего общего с миром материи. Истолкованный таким сугубо идеалистическим, религиозно-спиритуалистическим образом человеческий дух становится подобием внеприродной, абсолютной, бесконечной божественной личности. Августин вслед за другими христианскими теологами отказался от «языческих» представлений о посмертных перемещениях бессмертных душ. Распространяя креационизм и на эту сферу, он стал учить о том, что каждая человеческая душа творится богом и после смерти того тела, которое она одушевляет, ждет дня «страшного суда», когда бог определит, кто заслуживает райского блаженства, а кто адских мук (таковых окажется подавляющее большинство), после чего соединит сотворенные им

души с их телами, чтобы в загробном мире каждый человек испытал божественное проклятие или принял его милость. При всей ультрафантастичности этих представлений нельзя не заметить значительной мысли, связанной с ними. Это мысль о сугубой индивидуальности человеческого духа: бог творит каждую душу, одаряя ею только данного человека. В такой форме христианская религиозно-монотеистическая философия отразила развитие и углубление морально-личностного сознания. Пифагорейско-платоновское учение о переселении душ (метемпсихозе) такой мысли в себе не заключало.

С учением Августина о душе связано его учение о познании. В принципе оно платоновско-неоплатоновское. Христианский мыслитель решительно отвергает чувственное, сенсуалистическое происхождение знаний. Умозрительные спекуляции в его произведениях — как в сущности и во всякой религиозно-монотеистической философии — становятся основным, даже единственным способом осмысления бога, его атрибутов, человеческой души и т. д. Вслед за Платоном и неоплатониками Августин считает бестелесную душу единственной носительницей знания. Но поскольку она не существует до человеческого тела и не набирается мудрости, созерцая мир идей, только бог, создавший ее, сообщает ей все знания и идеи, которыми он считает нужным ее снабдить. Поэтому каждая человеческая мысль, и в особенности значительная мысль, — прямой результат озарения богом души, им же созданной. Эта концепция христианского мистицизма именуется иллюминизмом. В отличие от неоплатоновско-пантеистического мистицизма, приближающего бога к человеку (а у ряда представителей мистического пантеизма в эпоху средневековья и к природе), ортодоксально-христианский мистицизм Августина последовательно сохранял внеприродные позиции бога.

В теологическом учении Августина большое место занимает проблема общества и истории. Виднейший христианский идеолог создает своего рода «философию истории», стремится дать всемирно-историческую картину развития человечества (она фактически охватывает лишь историю народов Средиземноморья, вошед-

ших в Римскую империю). Одна из идей августиновской доктрины — идея единства человеческого рода, происходящего, согласно Ветхому завету, от одних и тех же прародителей — Адама и Евы. Он пытается доказать и другую идею, согласно которой вся история человечества представляет собой борьбу «двух градов», двух государств: божьих избранников, составляющих невидимую и видимую церковь, и светского государства, «разбойничьей организации», в которой люди борются за материальные блага и преследуют праведников, составляющих божье государство. Однако божественное провидение, направляя ход истории, неумолимо ведет человечество к победе «божьего государства» над светским. Важнейший этап пути, ведущего к этой победе, — возникновение христианства в разрушавшейся на глазах Августина Римской империи. В сугубо теологической форме автор «Божьего государства» (интерпретировавший историю, следуя событиям, описанным в Ветхом и Новом заветах) в отличие от большинства античных мыслителей с их представлением о цикличности истории развил своего рода концепцию прогресса.

Еще более важными для раннего средневековья (особенно в странах Западной Европы, где глава католической церкви римский папа фактически возглавлял политически раздробленный феодализирующийся мир) были теократические идеи Августина, согласно которым светская власть должна зависеть от церковной и даже подчиняться ей.

Важнейший памятник патристической философской литературы, возникший в конце V в. в восточной половине Римской империи (в Византии), составляют «Ареопагитики». Это произведения, написанные под влиянием Прокла, оказали огромное влияние сначала на восточную, а затем и на западную теолого-философскую мысль. Они содержат прежде всего мистико-богословские спекуляции относительно путей богопознания. Первый из этих путей — это путь так называемой положительной теологии. Он состоит в аналогии между реальным миром предметов, и в особенности человеческих существ, и богом как их верховным и единственным творцом. Отправляясь от самых низших предикатов

(например, камень, воздух и т. п.), мы применяем все более высокие — свет, жизнь, благо, красота, любовь, мудрость, всемогущество и т. п. Одни из этих предикатов в большей, а другие в меньшей мере выражают сущность бога, но, поскольку бог — это абсолют, к нему приложимы все имена, употребляемые в Священном писании. В учении о положительной теологии выражен принцип, весьма характерный для всей религиозной философии средневековья. Он заключается в онтологизации моральных категорий, которым приписывается божественно-космический смысл. Это уже не социоморфизм, о котором мы говорили выше, а сугубо теологическая мысль, представляющая космос как круговорот блага, исходящего от внеприродного бога.

В названном принципе проявляется отличие философии средневековья от философии древности. Оно было результатом изменения социально-культурной ситуации в эпоху, когда рабовладельческое общество сменялось феодальным. Философия древности, как уже отмечалось, видела свою задачу в осмыслении природы и рассматривала человека — и как физическое, и как духовное существо — в качестве ее неотъемлемой части. Теологическая же философия средневековья, оторвав человеческий дух от природы и возводя его источник к внеприродному богу, утратила те связи с естественнонаучной мыслью, какие были присущи античной философии, игнорировала сенсуалистическое содержание человеческого сознания и приобрела сугубо умозрительный характер. Отличие средневекового философствования от античного состояло также в спаде научно-логического творчества, совершенно не стимулировавшегося тогда общественными запросами, и в интеллектуальной варваризации, объясняемой, в частности, усилением контактов общества многовековой культуры с примитивными обществами, только вступавшими в историческую жизнь. С другой стороны, эпоха средневековья отличалась отмечавшимся выше возрастанием морально-личностного начала, что определялось в общем более гуманным типом феодальной эксплуатации по сравнению с более бесчеловечной рабовладельческой эксплуатацией.

Возвращаясь к Ареопагитикам, необходимо констатировать, что более важным способом осмысления бога их автор считает так называемую отрицательную теологию. Суть этого способа состоит в отрицании относительно бога любых предикатов, почерпнутых из природно-человеческого мира, ибо бог потому и сверхприроден, что он бесконечно возвышается над этим миром. Тем самым бог, божественный абсолют становится олицетворенной актуальной бесконечностью, которой противостоит созданный им конечный природно-человеческий мир. Мистические богословские спекуляции Ареопагитик и сосредоточены прежде всего вокруг таинственности и неизреченности «божественного мрака», осознание непознаваемости которого — вершина его понимания. Эти спекуляции и определили огромную роль Ареопагитик в последующей философии и теологии средневековья, ибо мистика составляет сердцевину всякой религиозности, в особенности монотеистической.

Однако концепция отрицательной теологии заключала в себе и немалую опасность для церкви, ибо она деперсонизировала бога, открывая тем самым возможность для его пантеистического истолкования. Но в Ареопагитиках пантеизм в целом отступает перед креационизмом. Здесь нарисована картина созданной богом небесной и земной иерархии (прежде всего церковной). Эта картина весьма соответствовала тем социальным порядкам, которые все более распространялись в феодализирующемся обществе сначала на Востоке, а затем и на Западе. Эта особенность Ареопагитик также объясняет популярность данных произведений в средневековой философской мысли.

В предлагаемом томе «Антологии» содержатся тексты, характеризующие средневековую философскую мысль Византии, а также Армении, Грузии, Азербайджана и Киевской Руси. Авторы их далеко не всегда следовали религиозной догме, нередко переходя к довольно свободному натурфилософскому и социально-этическому философствованию. В этих случаях решающую роль обычно играли различные реминисценции античной философии, которая не была полностью

забыта. Хотя именно в Византии вследствие постоянной опоры императоров на церковь гнет религиозной догмы был особенно тяжелым, однако философы этой страны, не испытавшей завоеваний и гибели античного литературного наследия, читали Аристотеля, Платона и других философов на родном языке и часто в своих произведениях уклонялись от христианской догмы. С другой стороны, крупный византийский мыслитель Иоанн Дамаскин, который и завершает патристику, и открывает период схоластики — собственно средневековую школьно-церковную философию, — первым в истории этой философии встал на путь приспособления логических идей Аристотеля к осмыслению богословских догм.

Весьма интересные идеи были развиты армянскими философами средневековья. Они хорошо знали античное философское наследие (некоторые памятники античной философской мысли дошли до нас лишь в армянском переводе). У них имеются четкие формулировки номиналистических идей, иногда более четкие и свободные от богословских примесей, чем у мыслителей стран Западной Европы. В некоторых случаях эти идеи сочетались с натурфилософскими воззрениями античного типа, порой чисто внешне связанными с креационистскими догмами христианского вероучения.

Значительный раздел в предлагаемом томе «Антологии» занимают отрывки из произведений философов мусульманских стран средневековья, писавших главным образом на арабском языке. Эти мыслители по сравнению с современными им европейскими философами-схоластиками значительно лучше знали античное научное и философское наследие (так было вплоть до XIII в.). Кроме того, они немало научных достижений заимствовали в Индии (именно через них они затем проникли и в Европу). Многие из этих философов были видными учеными (в особенности врачами), что было очень большой редкостью среди европейских схоластиков, большинство которых находилось на службе церкви. Значение аль-Кинди, Фараби, Ибн-Сины и Ибн-Рушда в истории передовой философии средневековья определяется их оппозицией догматам мусуль-

манской теологии, которые подобно догматам христианства признавали творение богом мира и непрерывное попечение о нем. В этой оппозиции они опирались как на идеи неоплатонизма, так и на идеи Аристотеля (иногда эти идеи смешивались и принимались за единую доктрину) — две философские системы, оказавшие наиболее значительное влияние на передовую философскую мысль средневековья. Оригинально используя эти идеи, указанные философы (наиболее яркие, последовательные и глубокие среди них — Ибн-Сина и Ибн-Рушд) старались лишить аллаха функций непосредственного творца и правителя. Возвращаясь к аристотелевским идеям, названные философы фактически приходили к выводу о совечности мира богу, о независимости материи от бога и т. п. Неоплатоновское учение об эманации и аристотелевская идея множества космических сфер давали им возможность максимально удалять бога от природы и человека, разрушая фатализм мусульманского вероучения. Они учили, что бог познает только всеобщее, что он действует на основе не воли, а ума и действует он только на те сферы, которые ближе всего к нему. В результате область индивидуальных вещей и событий природно-человеческого мира оказывалась лишь в весьма косвенной зависимости от божественного могущества.

Среди других первостепенных идей, сформулированных мусульманскими мыслителями, следует назвать наметившуюся у них концепцию, которую впоследствии в странах Западной Европы, куда она проникла, стали именовать теорией «двух истин». Согласно этой концепции, одна и та же истина может быть выражена в образно-догматической форме Корана — для массы верующих и в философской форме — для небольшого числа наиболее подготовленных в научном отношении лиц. Такое различение свидетельствовало о начавшемся конфликте между философской мыслью и мусульманской теологией.

После XII столетия в странах мусульманского Востока, Северной Африки и Испании в силу ряда социально-экономических и культурно-идеологических причин начинается упадок философской мысли.

Предвестником его стал аль-Газали, мистико-религиозный враг Ибн-Сины и передовой философской мысли вообще.

В «Антологию» включены также тексты двух видных представителей еврейской философской мысли средневековья — Ибн-Гебироля и Маймонида. И эти мыслители находились под влиянием неоплатонизма и философии Аристотеля (последнее в особенности относится к Маймониду). Неоплатоновское учение об эманации приводит Ибн-Гебироля к пантеистическим выводам, объединяющим бога, «божественную волю» со всей природой и человеческим миром. Очень интересное применение находит у Ибн-Гебироля и Маймонида идея о тождестве микро- и макрокосма, в соответствии с которой человек и человеческий дух истолковываются этими мыслителями натуралистически.

В разделе средневековой западноевропейской философии помещены тексты Иоанна Скота Эриугены, который под влиянием Ареопагитик и идей неоплатонизма, отраженных в них, первым в Европе вступил на путь пантеизма, истолкования бога как своеобразной «природы», которая не столько творит, сколько порождает мировой процесс, одно из звеньев («богоявлений») которого составляет человек, также становящийся у Эриугены микрокосмом.

Философия в европейских странах, так же как и экономика и культура этих стран, находилась примерно до X в. (по сравнению с Византией и мусульманскими странами Ближнего Востока) в состоянии упадка и беспрекословно подчинялась теологии. Вместе с оживлением экономической жизни, ростом ремесла, торговли и городов, с расширением и углублением духовной культуры происходит — уже примерно с конца X и в особенности в XI—XII вв. — подъем философской мысли. Необходимо напомнить, что этот подъем стал возможен также в результате ознакомления западноевропейских схоластиков с достижениями мусульманской научно-философской мысли, через посредство которой они первоначально знакомились с произведениями и идеями античных философов, которых в Европе очень плохо знали.

В указанную эпоху, когда в Западной Европе началась интенсивная философская жизнь, зародились и вступили в борьбу между собой два наиболее значительных направления средневековой философии — *реализм* и *номинализм*. Реализм в принципе был сформулирован уже Платоном, но западноевропейские схоластики усваивали его главным образом из произведений Августина. Согласно реализму, общее (универсалия) существует совершенно объективно вне вещей и вне человеческого ума и даже до них. С этой точки зрения чем более общей мыслится нам та или иная универсалия, тем реальнее ее существование в качестве особой сущности. Все единичные вещи лишь несовершенное проявление идеальных универсалий. Преобладание реализма в европейской теологической философии выражало сугубо умозрительный характер ее. Опираясь на принципы реализма, христианские философы-схоластики пытались логически обосновывать догматы христианского вероучения (например, догмат троицы, один из основных в христианстве).

Изменение социально-экономической и идеологической ситуации привело к появлению внутри схоластики оппозиционного направления, которое обычно называется номинализмом. Оно свидетельствовало о громадных сдвигах в схоластической философии, о возникшем в ней интересе к индивидуальному и конкретному, что отражало настоятельную общественную потребность в развитии естествознания, тормозившемся схоластикой. Крайние сторонники номинализма, отвергая многочисленные увлечения и преувеличения схоластиков-реалистов, утверждали, что общее, универсалии не имеют никакого объективного существования: ни вне человеческого ума, ни даже в нем, а представляют собой только слова, звуки речи. Более умеренные номиналисты (они получили впоследствии наименование концептуалистов) считали, что общие понятия существуют только в человеческом уме, отражая некоторые сходные или тождественные свойства единичных вещей, объективно существующих вне ума. Классики марксизма-ленинизма рассматривают

номинализм как проявление материалистической тенденции в схоластической философии средневековья. Номинализм обычно осуждался (а в некоторых случаях и преследовался) официальными идеологами католической церкви.

Крупным представителем оппозиционной схоластики, склонявшимся к умеренному номинализму, был Пьер Абеляр. Его тексты воссоздают яркую картину философско-идеологической борьбы в Западной Европе в первой половине XII в. (эта борьба весьма показательна и для последующих столетий). Строптивый и неугомонный мыслитель, Абеляр был едва ли не самым последовательным «диалектиком» (так называли в ту эпоху философов) европейского средневековья при решении одной из центральных проблем средневековой философии — проблемы соотношения авторитарной веры и рассуждающего разума. Ортодоксальные католические (впрочем, и православные) философы, начиная с Августина, религиозную веру — не только Библию, но и «творения отцов церкви» и постановления церковных соборов — ставили выше разума, задачу которого они видели лишь в том, чтобы подкреплять ее положения. Абеляр занял в этом вопросе противоположную позицию: положения христианской веры тем прочнее, доказывал он, чем убедительнее они обоснованы человеческим разумом.

В том же разделе содержатся и другие материалы, характеризующие философскую жизнь западноевропейского средневековья. Недавно найденный отрывок из сочинения Давида Динанского показывает, как некоторые передовые мыслители той эпохи доводили пантеистическое воззрение по существу до материалистического положения.

В «Антологию» включены также тексты самого крупного западноевропейского схоластика средневековья — Фомы Аквинского. В противоположность господствовавшему в его веке августинизму с его крайним реализмом, априоризмом и мистицизмом, этот философ и теолог, учитывая менявшуюся в XIII в. социальную и идеологическую ситуацию, приспосабли-

вал к христианскому вероучению философию Аристотеля. Он систематически разработал важнейшие вопросы ортодоксальной схоластики: концепцию соотношения веры и разума, теологии и философии, доказывавшую превосходство веры, но вместе с тем учитывавшую и достижения научно-эмпирического знания; концепцию умеренного реализма, согласно которой универсалии существуют одновременно в божественном уме, в вещах, сотворенных богом, и в человеческом уме, познающем их (эта концепция задолго до Фомы уже была сформулирована Ибн-Синой); концепцию так называемой естественной теологии и ряд других воззрений, сделавших впоследствии доктрину Фомы самой влиятельной, можно сказать официальной, философией католицизма (каковой она остается и в наши дни).

Оппозиционная схоластика XIII—XIV вв. представлена текстами Роджера Бэкона, в которых рационализм, стремящийся к развитию эмпирического естествознания и подчеркивающий огромное значение математики, причудливо сочетается с мистическими фантазиями; Дунса Скота, «тонкого доктора», который в борьбе против томистской схоластики доказывал, что принцип индивидуации составляет не материя, а форма, имеющая многие разновидности. На этом пути Дунс Скот приближался к номинализму. Но наиболее последовательным схоластиком-номиналистом был Уильям Оккам, тексты которого завершают первый том «Антологии».

Значение Оккама в истории средневековой европейской философии состоит в том, что, развивая воззрения Дунса Скота, Оккам разрывал связь между философией, которая должна, по его убеждению, заниматься исследованием природы и оперировать логическим аппаратом, и теологией, предмет которой — «спасение человека» и догматы которой зафиксированы в Священном писании и не могут и не должны быть оправданы перед лицом разума. Такую форму приняла в XIV в. теория «двух истин», более ранним представителем которой был Сигер Брабантский, глава так называемого латинского аверроизма (так именуют

западноевропейских последователей Ибн-Рушда). Успех теории «двух истин» в ее наиболее радикальной, оккамистской форме свидетельствовал о значительном кризисе схоластики. Этот кризис предвещал новую эпоху в истории европейской философской мысли — эпоху Возрождения, философией которой и откроется второй том «Антологии».

В. Соколов

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Индийская философская мысль — древнейшая в мире. Ее история начинается с Вед, возникших, возможно, уже во втором тысячелетии до н. э. Ниже публикуются отрывки из этого и других литературных памятников, характеризующих философскую мысль древней и раннесредневековой Индии. Все они подобраны Н. П. Аникеевым (в подборе текстов по философии буддизма принимала участие Е. С. Семека), который написал и все предварительные замечания к отдельным философским памятникам.

ФИЛОСОФИЯ ВЕДИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

I. САМХИТЫ

Основным источником сведений об этом периоде служит обширный комплекс литературных памятников, объединяемых общим названием *Веды* (буквально «ведение», «знание») и написанных на древнеиндийском языке санскрите (так называемый ведический санскрит).

Веды состоят из четырех сборников гимнов (самхит), песнопений, магических заклинаний, молитв и т. п.: Ригведы, Самаведы, Яджурведы и Атхарваведы (или Атхарвангирасы). Каждый из этих сборников (известных обычно как собственно Веды) со временем обрастал различными комментариями и дополнениями ритуального, магического, философского порядка — Брахманами, Араньяками, Упанишадами. Собственно философские воззрения Древней Индии наиболее полное отражение получили в Упанишадах, но первые проблески философского подхода к действительности прослеживаются уже в сборниках ведических гимнов, особенно в древнейшем из них — Ригведе.

Главное содержание Ригведы состоит из торжественных песнопений, заклинаний и молитв (их авторство приписывается древнеиндийским поэтам и мудрецам — *риши*), обращенных к многочисленным божествам ведического пантеона, которые олицетворяли для древнего индийца прежде всего различные явления и процессы природы. Вместе с тем, как это видно из приводимых ниже отрывков, в Ригведе находит свое отражение неудовлетворенность наивномифологическим истолкованием действительности, уже высказываются первые, еще робкие сомнения в существовании ведических богов, подвергаются осмеянию жреческие ритуалы и обряды. Мыслители Древней Индии начинают размышлять о первоначале бытия, о происхождении мироздания, управляющих им закономерностях, причинах социальных различий и т. п.

Конечно, ведические гимны содержат лишь первые зачатки рационалистической, философской мысли, которые вплетены в контекст религиозно-мифологического мировоззрения.

Все приводимые ниже отрывки, за исключением одного, взяты из Ригведы; они цитируются по следующим изданиям:

1) «Древнеиндийская философия. Начальный период». Перевод с санскрита. М., 1963;

2) «A Source Book in Indian Philosophy». Ed. by S. Radhakrishnan and C. A. Moore. Princeton, 1960;

3) *Th. Aufrecht.* Die Hymnen des Rigveda. 1—2. Teil, 3. Auflage, Berlin, 1955.

В нижеприведенных отрывках Ригведы упоминаются следующие мифологические имена и понятия:

Индра — бог грома, молнии, грозы.

Митра — бог солнца.

Варуна — бог неба.

Агни — бог огня.

Гарутман — небесная птица, символизирующая солнце.

Яма — бог смерти.

Матаришван — воздушное существо.

Тапас — теплота как миросозидающее начало, аскетизм, изнурение плоти.

Пуруша — «вселенский» человек, дух, душа.

Риги, саманы, яджусы — гимны, мелодии, жертвенные заклинания Вед.

Сома — священный напиток; бог луны.

Рита — космический миропорядок; закон, обычай.

[Сомнения в существовании богов]

1. Состязаясь, спойте прекрасную песнь,
Восхваляющую Индру, [песнь] истинную, если она истинна.
«Нет Индры, — иные говорят, — кто видел его?
Кого воспевать нам?» (VIII. 100).

2. О нем, внушающем ужас, они спрашивают, «где он?»
О нем воистину они также говорят «нет его».
Как уменьшаются ставки игроков, так он развеивает состояние своих врагов.
Верьте в него, ибо он, о люди, есть Индра (II.12.5).

[Единство бытия и его происхождение]

3. Един Огонь, многоразлично возжигаемый,
Едино Солнце, всепроникающее,
Едина Заря, всеосвещающая,
И едино то, что стало всем [этим] (VIII. 58. 2).
4. Незнающий, я спрашиваю мудрецов, которые знают, — как неразумный для получения знания:
Чем было то Единое, которое в нерожденном воображении создало и утвердило прочно шесть направлений мира?..
5. Его называют Индрой, Митрой, Варуной, Агни, а также небесной птицей Гарутман.
Бытие едино, мудрецы же называют его различно:
Агни, Яма, Матаришван (I. 164. 6, 46).

6. Водами поистине было это вначале, лишь морем. Эти [воды] размышляли: «Как могли бы мы размножиться?» Они прилагали усилия, они предавались *тапасу*. После того как они предались *тапасу*, возникло золотое яйцо. Нерожденным был тогда год. Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год. Из него возник через год человек. Это был Праджапати... Он пробил это золотое яйцо. Не было тогда никакой опоры. И плавало это золотое яйцо, пока длилось время одного года, пока оно несло его (Шатапатха Брахмана XI. 1. 6. 1—2).

7. [Космогонический гимн]

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что в движении было? Под чьим покровом?
Чем были воды, непроницаемые, глубокие?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было

Различия между ночью и днем.
Без дуновения само собой дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было.
Вначале тьма была сокрыта тьмою,
Все это [было] неразличимо, текуче.
От великого *тапаса* зародилось Единое,
Покрытое пустотою.
И началось [тогда] с желания, — оно
Было первым семенем мысли.
Связку сущего и не-сущего
Отыскали, восприемля в сердце, прозорливые мудрецы.
Вервь их простерта поперек. Было ли
Внизу [что], было ли вверху?
Носители семени были, силы были. Вожделение —
Внизу, усилия — вверху.
Кто поистине знает, кто теперь бы поведал,
Откуда возникло это мирозданье?
Боги [появились] после сотворения его.
[Но] кто же знает, из чего оно возникло?
Из чего возникло это мирозданье, создал ли
[Кто его] или нет?
Кто видел это на высшем небе,
Тот поистине знает. [А] если не знает? (X. 129. 1—7).

8. [Гимн пуруше]

Тысячеглавый, тысячеглазый и тысяченогий пуруша.
Он закрыл собою всю землю и [еще] возвышался над ней на десять пальцев.
Пуруша — это все, что стало и станет.
Он властвует над бессмертием, [над всем], что растет благодаря пище...
Боги, совершая жертвоприношение, приносили пурушу в жертву...
От него, принесенного в жертву, возникли *риги* и *саманы*,
Стихотворные размеры возникли от него, *яджусы* от него возникли.
От него возникли лошади и [другие животные] с верхними и нижними зубами.

Коровы возникли от него, от него возникли козы и овцы.
Когда разделили пурушу, на сколько частей он был разделен?
Чем стали уста его, чем руки, чем бедра, ноги?
Брахманом стали его уста, руки — кшатрием,
Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра.
Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.
Из уст — Индра и Агни, из дыхания возник ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство, из головы возникло небо.
Из ног земля, страны света — из слуха.
Так распределились миры (X. 90. 1—2, 6, 9—14).

9. Поистине расходятся помыслы и желания людей.
Плотник желает поломки, врачеватель — болезни, брахман — выжимающего [сок сомы].
Для Индры стекайте, о капли [сомы]!
С высохшими травами, с [мехами] из крыльев птиц,
С каменной [наковальней] кузнец каждодневно ожидает обладателя золота.
Для Индры стекайте, о капли [сомы]!
Я — стихотворец, отец — врачеватель, мать — ловко вращает жернова.
К богатству идем мы разными путями, словно [пастухи] за коровами.
Для Индры стекайте, о капли [сомы]!
Конь ищет легкую повозку, смеха — потешник,
Детородный орган ищет влагалище, воду — лягушка.
Для Индры стекайте, о капли [сомы]! (IX. 112. 1—4).

10. Поистине неверно, что боги посылают
[Лишь] голод как смертную кару: [различные] смерти приходят к сытому.
У щедрого богатство неисчерпаемо,
Скупой же не находит благосклонности.
Пусть щедрый даст нуждающемуся,
Да взглянет он на долгий [жизненный] путь:
Подобно колесам повозки катятся богатства,

Переходя то к одному, то к другому.
Напрасно достается пища безрассудному, истинно
Говорю я: она для него смертная кара.
Не кормит он благожелателя, друга.
Кто ест один — один несет урон.
Того, кто пашет, плуг делает сытым,
Дорогу осилит идущий,
Поучающий брахман достигает большего, чем непоучающий.
Щедрого друга дóлжно предпочесть нещедрому.
Две одинаковые руки создают неодинаковое,
Две [коровы, рожденные] от одной матери, доятся неодинаково.
Неодинакова сила у близнецов, единоутробные неодинаково щедры (X. 117. 1—9).

11. [Рита]

Рита создала разнообразную пищу, дающую силу.
Мысль о *рите* спасает от греха.
Хвалебный гимн *рите*, возвышающий, сверкающий, доходит даже до глухих.
Прочны опоры *риты*, совершенен и прекрасен ее образ.
Благодаря *рите* доставляется нам долгожданная пища, благодаря *рите* есть у нас почитаемые коровы.
Устанавливая *риту*, он, [Индра], также и поддерживает ее; быстро растет мощь *риты* и приносит богатство.
Рите принадлежат просторы земли и небес; небесные коровы поят *риту* своим молоком (IV. 23. 8—10).

12. От великого *тапаса* были рождены *рита* и истина.
От них — ночь, а от нее — морские воды волнистые.
Из морских вод волнистых вышел год,
Повелитель дней и ночей, владыка всего, что смыкает глаза.
Творец создал затем по порядку солнце и луну.
Он создал по порядку небеса и землю, воздушные просторы и свет (X. 190. 1—3).

13. Благодаря *рите* достигли вы, Митра и Варуна,
Любители и хранители *риты*, своей
могущественной силы (1. 2. 8).

II. УПАНИШАДЫ

Упанишады (буквально «сидеть около», т. е. у ног учителя, получая наставления; иногда трактуется как «тайное, сокровенное учение») по форме представляют собой обычно диалог мудреца-учителя с учеником, либо же с человеком, ищущим истину и становящимся его учеником. Упанишад насчитывается в общей сложности свыше сотни, но главными среди них являются так называемые старые Упанишады, которых немногим более десятка: Брихадараньяка, Чхандогья, Айтарея, Тайттирия, Иша, Кена, Катха, Прашна, Мундака, Мандукья, Шветашватара, Каушитаки, Майтри. Временем их создания считаются обычно IX—VI века до н. э. Из так называемых младших Упанишад, которые были изданы гораздо позднее (последние века до н. э. — позднее средневековье), наибольший интерес представляют Маханараяна и Ваджрасучика.

В Упанишадах религиозно-мифологическое мировоззрение уже теряет свои безраздельно господствующие позиции; в его недрах и наряду с ним возникают другие формы общественного сознания. Так, в ряде мест говорится о существовании нескольких самостоятельных видов знания (наук — *видья*), в числе которых помимо Вед и различного рода магических искусств упоминаются хронология, логика (риторика), этимология, грамматика, наука чисел, астрономия, военная наука (см. Чханд. VII. 1. 2; Мундака I. 1. 5). В особую область знания складывается и философия. Правда, для ее обозначения в Упанишадах еще не употребляется самостоятельного термина, но о ее наличии свидетельствует и сам факт обсуждения многих чисто философских проблем, и неоднократные заявления мыслителей Упанишад об отличии провозглашаемых ими знаний не только от ведической мифологии и ритуализма, но также и от обыденного сознания и от конкретных наук, которые объявляются низшим видом знания. Вместе с тем философия в Упанишадах еще сохраняет сильную зависимость от религиозно-мифологического мировоззрения: как правило, в них признаются ведический ритуализм и ведические боги, хотя последние подвергаются уже обычно монотеистической или монистической интерпретации; на первое место в Упанишадах выдвигается второстепенное и эпизодическое божество ведического пантеона — Брахман. Содержанием философии в Упанишадах становится обсуждение таких фундаментальных проблем, как место и назначение человека в системе окружающего бытия, природа внешнего мира и человека, характер его жизни и психики, границы и возможности его познавательных способностей, нормы его поведения и т. д. и т. п. В большинстве

случаев рассмотрение философской проблематики проводится в рамках религиозно-мифологического мировоззрения.

Вместе с тем в Упанишадах содержатся сведения и об учениях, склонявшихся к материализму и атеизму и выступавших против ведической ортодоксии. Обычно эти учения объявляются ошибочными, ложными, они подвергаются ожесточенным нападкам, а их авторство приписывается демонам *(асурам)* — врагам богов (иногда, впрочем, сообщается, что эти учения созданы самими богами для введения в заблуждение и погибели своих врагов). Не удивительно поэтому, что при таком отношении господствующей в Упанишадах религиозно-идеалистической философии к оппозиционным ей учениям последние получили здесь крайне скупое освещение: чаще всего они представлены лишь в виде простого упоминания, без раскрытия их позитивного содержания. Наиболее яркий пример материалистического воззрения с характерным для него в древности гилозоизмом представляет учение Уддалаки (Чханд. VI. 1—16).

Среди многих вопросов о природе, человеке и познании в Упанишадах доминирует проблема первопричины, первоначала бытия, с помощью которого объясняется происхождение всех явлений природы и человека. Однако по Упанишадам крайне трудно восстановить исторический ход формирования тех понятий, которые полагались в качестве такой первопричины всех явлений. Предположительно можно эти понятия расположить в такой последовательности. Пища *(анна)* как основа всякой жизни, сама жизнь (жизненное дыхание — *прана*); тот или иной конкретный вещественный элемент — *бхута*, чаще всего вода, или же их совокупность — вода, воздух, земля, огонь (иногда добавляется пятый — эфир, или *акаша*); внутренняя природа вещей — *свабхава;* упоминаются учения, считавшие первопричиной бытия пространство *(акаша)* и время *(кала);* в нескольких местах говорится о бытии вообще *(сат)* и небытии *(асат)* как первопричине всего сущего; эпизодически упоминается понятие материи *(пракрити, прадхана),* хотя его содержание не раскрывается.

Господствующее место в Упанишадах занимают учения, полагавшие в качестве первопричины и первоосновы бытия духовное начало — Брахман, или атман, реже — пуруша. Брахман и атман употребляются обычно синонимически. хотя Брахман чаще служит для выражения объективного аспекта конечной реальности (бог, вездесущий дух), атман — субъективного ее аспекта (душа). Начиная с Упанишад Брахман и атман становятся центральными понятиями всей индийской философии, особенно ее идеалистических учений (прежде всего веданты).

В истолковании природы Брахмана и атмана и их отношения к материальному миру различные тексты Упанишад дают далеко не однозначные решения. В одних Брахман и атман рассматриваются как бог-творец и правитель мира, а в других трактуются пантеистически, отождествляются либо с

одним, либо поочередно со всеми материальными первопричинами мира (пищей, дыханием, вещественными первоэлементами и т. д.), либо же со всем миром в целом, что сближает такую трактовку с материалистическим воззрением. Однако в большинстве текстов Упанишад преобладает абсолютно идеалистическая интерпретация Брахмана-атмана: они рассматриваются как духовный абсолют, бестелесная первопричина мира и внутренняя сущность всех его проявлений и процессов. Центральная идеалистическая идея Упанишад состоит в провозглашении тождества этой духовной сущности в человеке и природе. Наиболее кратко это тождество субъекта и объекта выражено в знаменитом изречении Упанишад: «Тат твам аси» («Ты есть то», или «Ты — одно с тем»).

Серьезные расхождения наблюдаются в Упанишадах и при более детальном раскрытии природы Брахмана-атмана. В одних случаях он описывается как чистый дух, лишенный всех эмпирических качеств и определений (*нети-нети*, т. е. не то, не то), в других он наделяется рядом антропоморфных качеств, чаще всего бытием, сознанием, блаженством (*сат-чит-ананда)*; в одних случаях он имманентен миру, в других — трансцендентен ему, в третьих говорится о его имманентности и трансцендентности одновременно. Во многих текстах утверждается тройственная, триадичная природа Брахмана-атмана, символизируемая священным слогом *аум (ом)*, либо же понятиями *сатиям* (истина), *джалан* (все это) и др.

Уже из беглого рассмотрения концепции Брахмана-атмана видно, что Брахман-атман представляет собой сложную синкретическую категорию, в которой концентрируются такие понятия, как причина — следствие, сущность — явление, форма — содержание, общее — единичное, субъект — объект, трансцендентное — имманентное, субстанциальность бытия.

Рассмотрению собственно материального мира в Упанишадах уделяется сравнительно мало внимания, и в его трактовке наблюдается гораздо меньшее разнообразие концепций. Более или менее общим является признание изменчивости, непостоянства всех материальных процессов, их временного, преходящего, а потому неистинного характера; они объявляются лишь проявлением, модификацией духовного абсолюта и различаются лишь по имени и форме *(намарупа)*. В ряде текстов говорится о периодически повторяющихся циклах возникновения, созидания реальной действительности и ее последующем уничтожении, растворении в Брахмане-атмане; символом этой цикличности бытия выступает обычно образ вечно вращающегося колеса *(чакра)*. Мир в целом и все конкретные вещи в нем признаются состоящими из четырех или пяти вещественных первоэлементов. Принцип мировой закономерности выражается в концепции *дхармы*, которая в отличие от ведической концепции *риты* — универсального космического миропорядка — приобретает больше субъективную, нравственно-этическую окраску. В некоторых учениях (например, в учении Уддалаки) проводится идея развития мира из первоначально

недифференцированного бытия, проходящего через ряд последовательных стадий (жар, вода, земля, или газообразное, жидкое, твердое) вплоть до многообразия реальной действительности, включая психические и духовные феномены.

Рассмотрение психических, душевных явлений занимает довольно видное место в Упанишадах. В них признается сложная структура человеческой психики, раскрываются различные ее компоненты (сознание, воля, память, дыхание, чувства и др.), их соотношение и взаимодействие. Здесь мыслители Упанишад добиваются довольно серьезных результатов, например при описании различных состояний сознания (бодрствующее, легкий сон, глубокий сон, чистое сознание — *турия*), при соотнесении чувств с эквивалентными им стихиями или первоэлементами внешнего мира и т. д. Упоминаются взгляды, согласно которым душа *(атман)* тождественна телу (Чханд. VIII. 8. 3—4).

Центральный вопрос в теории познания Упанишад — разделение знания на два вида: низшее и высшее. Низшее знание — это знание эмпирической действительности, которое считается знанием отрывочным, фрагментарным, а потому неистинным. Высшее знание — это знание духовного абсолюта, которое рассматривается как восприятие бытия в его целостности и главным средством приобретения которого служит, как правило, мистическая интуиция; здесь большое значение придается обычно йогической практике. Именно это знание дает власть над миром.

В Упанишадах отсутствует обсуждение чисто логических проблем, но косвенно можно установить, что мыслителям того времени были известны такие логические приемы, как аналогия, целенаправленный эксперимент, разложение явления на противоположные элементы и др.

В области этики в Упанишадах преобладает проповедь пассивно-созерцательного отношения к миру: высшим счастьем провозглашается избавление души от всяких мирских привязанностей *(мокша, мукти)*. В то же время встречаются и призывы к активному участию в жизни. В Упанишадах проводится различие между материальными и духовными ценностями, между благом как спокойным состоянием души и низменной погоней за чувственными удовольствиями.

Впервые в Упанишадах большую роль начинают играть концепции переселения душ *(самсара)* и воздаяния за прошлые действия *(карма)*; в этих концепциях наряду с религиозно-идеалистическим содержанием имеются и рациональные моменты: стремление установить причинно-следственную связь в цепи человеческих поступков, зависимость деятельности от сознания и воли, от общественного положения человека. Поведение человека определяется нравственным законом *дхармы*, предписывающим соблюдать установленные для каждой *варны* обязанности и стадии жизни *(варнашрама)*.

Социальные воззрения в Упанишадах представлены крайне

скудно. Главное в них — признание незыблемости варнового (кастового) деления людей.

Упанишады сыграли огромную роль во всей истории индийской философии — от древности до наших дней. В них были провозглашены основные мировоззренческие идеи и концепции, которые в последующие периоды получили более детальную и конкретную разработку. Упанишады стали как бы общим фундаментом всех последующих философских учений: большинство из них считали себя продолжателями их наследия. Даже учения, выступавшие против ведической традиции (материализм чарвака-локаяты, буддизм, джайнизм), либо возводили к ним свои исходные принципы (см., например, в разделе раннего средневековья главу «Чарвака-локаята»), либо так или иначе, позитивно или негативно, вовлекали их в сферу своей проблематики.

Отрывки из Упанишад цитируются по следующим изданиям: 1) «Брихадараньяка Упанишада». Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1964; 2) «Чхандогья Упанишада». Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965; 3) «Упанишады». Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1967 (в этом издании содержатся Упанишады: Айтарея, Каушитаки, Тайттирия, Катха, Шветашватара, Иша, Мундака, Прашна, Мандукья, а также некоторые «младшие» Упанишады: Маханараяна, Ваджрасучика и др.); 4) «The Principal Upanishads». Ed. with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1953.

В нижеприведенных отрывках Упанишад упоминаются следующие мифологические имена и понятия:

Итихаса — историческое предание.

Пураны — сказания о древности, эпические поэмы.

Хара — один из эпитетов Шивы; высшее божество.

Дхарма — долг, закон.

Ашрама — стадия (ступень) жизни.

Смрити — священное предание (менее авторитетное, чем Веды и Упанишады).

I. [Становление философии]

1. Почтенный, я знаю *Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану* — четвертую [Веду], *итихасу* и *пураны* — пятую, Веду Вед [1], правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах (Чханд. VII. 1. 2).

2. Все же непрочны эти ладьи в образе жертв, сче-

том восемнадцать, в которых пребывают низшие действия; те глупцы, что радуются им, [словно] благому, снова достигают старости и смерти (Мундака I. 2. 7).

3. Рассуждающие о Брахмане рассуждают: в чем причина? В Брахмане? откуда мы родились? чем живем? и где основаны? Знающие Брахмана, [поведайте], кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельствах]? (Швета. I. 1).

4. «Знаешь ли ты, Капья, ту нить, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все существа?.. Знаешь ли ты, Капья, того внутреннего правителя, который правит изнутри и этим миром, и тем миром, и всеми существами?» (Брихад. III. 7. 1).

II. [Первоначало, первопричина, первооснова бытия]

5. Мудрые... не ищут здесь постоянного среди
непостоянных [вещей] (Катха II. 1. 2).

6. Поистине из пищи возникают существа —
Те, которые пребывают на земле;
Затем пищей они и живут,
И в нее же они входят под конец,
Ибо пища — старейшее из существ (Тайттирия II. 2. 1).

7. Весь этот мир, что существует, движется в жизненном дыхании, [из которого он] вышел (Катха II. 3. 2).

8. Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное, действительное — это Брахман (Брихад. V. 5. 1).

9. Пространство, ветер, свет, вода, земля — всеобщая опора (Мундака II. I. 3).

10. От времени проистекают существа, и от времени они достигают роста,
И во времени они исчезают. Время — воплощенное и невоплощенное...
Это воплощенное время — великий океан творений (Майтри VI. 14, 16).

11. «Каков источник этого мира?» — «Пространство, — ответил тот, — поистине все эти существа выходят из пространства и возвращаются в пространство, ибо

пространство больше их, пространство — последнее прибежище» (Чханд. I. 9. 1).

12. Одни мудрецы говорят в заблуждении о собственной природе, другие же — о времени, но лишь величие бога в мире — то, чем вращается колесо Брахмана (Швета. VI. 1.).

13. Время, собственная природа, необходимость, случайность, [первичные] элементы, *пуруша* — считать ли их источником? (Швета. I. 2).

14. Вначале, дорогой, [все] это было сущим, одним, без второго. Некоторые говорят: «Вначале [все] это было не-сущим, одним, без второго. Из этого не-сущего родилось сущее». Но как же, дорогой, могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее? Нет, вначале, дорогой, [все] это было сущим, одним, без второго (Чханд. VI. 2. I—2).

15. Поистине вначале это было не-сущим;
Из него поистине возникло сущее (Тайттирия II. 7. 1).

16. Тленное — *прадхана,* бессмертное и нетленное — *Хара.* Тленным и атманом правит один бог (Швета. I. 10).

17. Знай же, что *пракрити* — заблуждение и великий владыка — творец заблуждения (Швета. IV. 10).

18. С мыслью: [есть лишь] этот мир и нет другого — он снова и снова попадает в мою власть [2] (Катха I. 2. 6.).

III. [Брахман, атман, пуруша]

19. Брахман возник первым из богов, творец всего, хранитель мира (Мундака I. 1. 1).

20. Поистине это было вначале одним атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры (Айтарея I. 1. 1—2).

21. Поистине от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман (Тайттирия III. 1. 1).

22. На чем выткано небо, земля и воздушное

пространство вместе с разумом и всеми дыханиями — знайте: лишь то одно — атман (Мундака II. 2. 5).

23. Вечный среди невечных, мыслящий среди немыслящих, единый среди многих... (Катха II. 2. 13).

24. [Следует почитать атмана] как целое, являемое в частях, как тождественное самому себе (Чханд. V. 18. 1).

25. Как единство следует его воспринимать, неизмеримого, постоянного (Брихад. IV. 4. 20).

26. Он — начало, причина, вызывающая соединение; даже лишенный частей, он видим за пределами трех времен, когда его почтят сначала как многообразного, основу бытия, досточтимого бога, пребывающего в наших мыслях... Его высшее могущество открывается как многообразное (Швета. VI. 5. 8).

27. И тот, который в огне, и тот, который в сердце, и тот, который в солнце, — это единый. Кто знает это, тот идет к единению с единым (Майтри VI. 17).

28. Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становится всем [сущим]. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их атманом. Кто же почитает другое божество и говорит: «Оно — одно, а я — другое», тот не обладает знанием (Брихад. I. 4. 10).

29. Он, этот атман, [определяется так]: «Не [это], не [это]». Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла (Брихад. III. 9. 26).

30. Он, [атман], — Брахман, он — Индра, он — Праджапати и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет; и эти маленькие разнообразные существа от того или иного семени — рожденные из яйца, и рожденные из чрева, и рожденные из пота, и рожденные из ростка; и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное (Айтарея III. 3).

31. Поистине этот атман — повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому как все спицы заключены между ступицею колеса и ободом колеса, так и все существа, все боги, все миры, все дыхания, все атманы заключены в этом атмане (Брихад. II. 5. 15).

32. Как единый огонь, проникнув в мир, уподобляется каждому образу, так же и единый атман во всех существах уподобляется каждому образу, [оставаясь] вне [их]. Как единый ветер, проникнув в мир, уподобляется каждому образу, так же и единый атман во всех существах уподобляется каждому образу, [оставаясь] вне [их]. Как солнце, глаз всего мира, не оскверняется внешними пороками, [зримыми для] глаз, так же и единый атман во всех существах не оскверняется мирским злом, [оставаясь] вне [его] (Катха II. 2. 9—11).

33. АУМ! Этот звук — все это. Вот его разъяснение: прошедшее, настоящее, будущее — все это и есть звук АУМ. И то прочее, что за пределами трех времен, — тоже звук АУМ. Ибо все это — Брахман. Этот атман — Брахман (Мандукья 1—2).

34. Поистине имя этого Брахмана — *сатиям* — [действительное]. Поистине это три слога: *са-ти-ям. Са* — это бессмертное, *ти* — это смертное, *ям* соединяет оба... Поистине знающий это день за днем достигает небесного мира (Чханд. VIII. 3. 4—5).

35. Как паук выпускает и вбирает [в себя нить], так возникают на земле растения; как [растут] волосы на голове и теле живого человека, так возникает все из негибнущего [Брахмана] (Мундака I. 1. 7).

36. Как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так, дорогой, различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же (Мундака II. 1. 1).

IV. [Материальный мир]

37. [Атман] должным образом распределил [по своим местам все] вещи на вечные времена (Иша 8).

38. Поистине из этого атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек. Поистине этот человек состоит из соков пищи (Тайттирия II. 1. 2).

39. Сотворив все миры, он, пастырь, свертывает [их] в конце времени (Швета. III. 2).

40. Он взирает на колесо жизни как на вращающееся колесо повозки (Майтри VI. 28).

41. Вначале этот [мир] был несуществующим. Он стал существующим. Он стал расти. Он превратился в яйцо. Оно лежало в продолжение года. Оно раскололось. Из двух половин скорлупы яйца одна была серебряной, другая — золотой. Серебряная [половина] — это земля, золотая — небо, внешняя оболочка — горы, внутренняя оболочка — облака́ и туман, сосуды — реки, жидкость в зародыше — океан (Чханд. III. 19. 1—2).

42. Вначале, дорогой, [все] это было сущим, одним, без второго...

Оно подумало: «Да стану я многочисленным, да вырасту я!» Оно сотворило жар. Жар подумал: «Да стану я многочисленным, да вырасту я!» Он сотворил воду. Поэтому когда человек горюет или потеет, то это из жара рождается вода.

Эта вода подумала: «Да стану я многочисленной, да вырасту я!» Она сотворила пищу. Поэтому, где бы ни шел дождь, там бывает обильная пища. Это из воды рождается пища для питания.

И у этих существ есть три породы: рожденные из яйца, рожденные от живых, рожденные из ростка.

Это божество подумало: «Что же, да войду я с помощью живого атмана в эти три божества и явлю имена и формы.

Да сделаю я каждое из них тройным». И это божество с помощью живого атмана вошло в эти три божества и явило имена и формы...

Поглощенная пища разделяется на три части. Ее грубейшая часть становится калом, средняя — мясом, тончайшая — разумом.

Выпитая вода разделяется на три части. Ее грубейшая часть становится мочой, средняя — кровью, тончайшая — дыханием.

Поглощенный жар разделяется на три части. Его грубейшая часть становится костью, средняя — мозгом, тончайшая — речью.

Ибо разум, дорогой, состоит из пищи, дыхание состоит из воды, речь состоит из жара...

— Если бы, дорогой, ударили по корню этого боль-

шого дерева, то оно истекало бы [древесным соком], продолжая жить. Если бы ударили по середине, то оно истекало бы, продолжая жить. Если бы ударили по верхушке, то оно истекало бы, продолжая жить. Будучи проникнуто живым атманом, оно прочно стоит, постоянно поглощая влагу и пребывая в радости.

И если жизнь покидает одну его ветвь, та засыхает; если покидает вторую, та засыхает; если покидает третью, та засыхает; если покидает все [дерево], то все оно засыхает. Знай же, дорогой, что это так, — сказал он.

— Поистине, покинутое жизнью, это [существо] умирает, но [сама] жизнь не умирает. И эта тонкая [сущность] — основа всего существующего. То — действительное, то — атман. Ты — одно с тем, Шветакету! (Чханд. VI. 2—11).

43. Поистине вначале этот [мир] был одним *тамасом*. Это [пребывало] в высшем [начале]; движимое высшим, это достигло различия. Поистине этот образ — *раджас*. Этот *раджас*, движимый [высшим], достиг различия. Поистине этот образ — *саттва*[3]. Эта *саттва*, движимая [высшим], источает сущность — это та часть, которая [есть] доля мышления, познающее начало в каждом человеке, отличающееся представлением, решением, самомнением (Майтри V. 2).

44. «[Высшее] — *дхарма*». Весь этот [мир] охвачен *дхармой*. Нет ничего труднее *дхармы* (Маханараяна XV. 510).

45. Откуда солнце поднимается
И куда оно заходит...
То боги сделали *дхармой*.
Лишь оно — сегодня и оно — завтра (Брихад. I. 5. 23).

V. [Психология]

46. И вот Вирочана с успокоенным сердцем пришел к *асурам*. Он передал им это учение: «Лишь тело следует здесь почитать [как атмана], о теле следует заботиться. Почитающий здесь тело, заботящийся о теле достигает обоих миров — и этого и того» (Чханд. VIII. 8. 4).

47. Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его [снова], но какую часть [воды] ни возьмешь — она соленая, поистине так же, о [Майтрейи], эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания сущность, возникнув из этих элементов, исчезает в них. Нет после смерти сознания (Брихад. II. 4. 12).

48. Из них поистине состоит этот атман: из речи, из разума, из дыхания (Брихад. I. 5. 3).

49. Поистине этот [атман] сначала становится зародышем в человеке. Это семя — силу, собранную из всех членов тела, — [человек] носит в себе как атмана. Когда он изливает это в женщину, то он порождает его. Это его первое рождение. Это [семя] становится атманом женщины, словно частью ее собственного тела; поэтому оно не приносит ей вреда. Она питает этот атман [мужчины], вошедший туда. Ее, питающую, следует питать. Женщина носит его как зародыш. Он питает дитя до и после рождения [4]. Питая дитя до и после рождения, он питает самого себя ради продолжения этих миров, ибо таким образом бывают продолжены эти миры. Это его второе рождение. Он, его атман [5], становится на место [отца] ради [исполнения] добрых дел. Далее, другой его атман [6], совершив то, что надлежит совершить, достигнув [своего] срока, уходит. Уйдя [из этого мира], он рождается снова. Это его третье рождение (Айтарея II. 1—4).

50. Это дыхание — познающий атман — проникло в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому как нож скрыт в ножнах или огонь — в пристанище огня, так и этот познающий атман проник в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей (Каушитаки IV. 20).

51. Живет лишенный речи, ибо мы видим немых. Живет лишенный глаза, ибо мы видим слепых. Живет лишенный уха, ибо мы видим глухих. Живет лишенный ума, ибо мы видим глупых. Живет лишенный рук, живет лишенный ног, ибо мы видим это. Но воистину лишь дыхание — познающий атман — охватывает это тело и поднимает его (Каушитаки III. 3).

52. Знай же, что атман — владелец колесницы; тело

поистине — колесница; знай, что разум — колесничий; ум[7] поистине — поводья. Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями. [Атмана], соединенного с телом, чувствами и умом, мудрые называют наслаждающимся (Катха I. 3. 3—4).

53—54. Поистине у этого пуруши есть два состояния: состояния [пребывания] в этом и в другом мире и промежуточное, третье — состояние сна. Находясь в третьем состоянии, он видит оба состояния — состояния [пребывания] в этом и другом мире (Брихад. IV. 3. 9.).

Ибо все это — Брахман. Этот атман — Брахман. Этот атман имеет четыре стопы.

[Находящаяся в] состоянии бодрствования, познающая внешнее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая грубое, *вайшванара* — [вот] первая стопа[8].

[Находящаяся в] состоянии сна, познающая внутреннее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая тонкое, *тайджаса* — [вот] вторая стопа[9].

Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна — это глубокий сон. [Находящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо — мысль, *праджня* — [вот] третья стопа...

Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немыслимой, неуказуемой, сущностью постижения единого атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую [стопу]. Это атман, это надлежит распознать (Мандукья 2—5, 7).

55. Размышлением о нем, соединением [с ним], пребыванием в [его] сущности постепенно [прекращается] и в конце исчезает всякое заблуждение... Размышлением о нем [достигается] третье [состояние], с распадом плоти — господство над всем, одинокий достигает [исполнения] желаний (Швета. I. 10, 11).

56. Твердое владение чувствами — это считают *йогой*... Когда прекращаются все желания, обитающие

в сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана (Катха II. 3. 11, 14).

57. Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние — это называется шестичастной *йогой*. Когда, видя благодаря ей, просвещенный видит златоцветного творца, владыку, *пурушу*, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла, он соединяет все в высшем неразрушимом [начале] (Майтри VI. 18).

VI. [Гносеология]

58. «Два знания должны быть познаны, — говорят знатоки Брахмана, — высшее и низшее». Низшее здесь — это *Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа*, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же — то, которым постигается непреходящее (Мундака I. 1. 4—5).

59. Следует узнать это вечное, пребывающее в атмане; ничего не следует знать, кроме него (Швета. I. 12).

60. Этот атман — след всего сущего, ибо поистине, как находят по следу [утерянное], так узнают по нему все сущее (Брихад. I. 4. 7).

61. Кто пробудился и нашел атмана...

Тот — творец Вселенной, ибо тот — творец всего.
Ему принадлежит мир, ведь он и есть мир
(Брихад. IV. 4. 13).

62. Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию (Брихад. I. 3. 28).

63. Лишь истина побеждает [10], а не ложь. Истиной уготован путь, ведущий к богам (Мундака III. 1. 6).

64. [Лишь] тем мудрецам, которые видят его в самих себе, [суждено] вечное блаженство, а не иным (Катха II. 2. 12).

65. Нет здесь [иного] пути, [если оно] не объяснено другим [человеком]; ибо оно не подвластно рассуждению, тоньше тонкого. Этот смысл не достигается рас-

суждением, лишь будучи объяснен другим [наставником], он легко узнается (Катха I. 2. 8—9).

66. Поистине познанием познают *Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану* — четвертую [Веду], *итихасу* и *пураны* — пятую, Веду Вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрологию, науку о змеях и низших божествах; [познают] небо и землю, ветер и пространство, воды и жар, богов и людей, скотов и птиц, травы, деревья, [всех] животных вплоть до червей, крылатых насекомых и муравьев; справедливость и несправедливость, истину и ложь, доброе и недоброе, приятное и неприятное, еду и питье, этот мир и тот [мир — все это] познается познанием (Чханд. VII. 7. 1).

67. «Ум [мой] был далеко, и я не видел. Ум [мой] был далеко, и я не слышал» — так [говорят], ибо лишь умом смотрят, умом видят... Поэтому даже тот, кого коснутся сзади, узнает это умом (Брихад. I. 5. 3; см. также Майтри VI. 30).

68. Подобно тому... как по одному комку глины узнается все сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина; подобно тому... как по одному куску золота узнается все сделанное из золота, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото; подобно тому как по одному ножику для ногтей узнается все сделанное из железа, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо, — таково... и это наставление (Чханд. VI. 1. 4—6).

69. [Все] это было тогда неразличимо. Он стал различим по имени и образу... Ведь поныне [все] различимо по имени и образу (Брихад. I. 4. 7.).

VII. [Этика]

70. Поистине одно [дело] благое, другое приятное. Оба они с различными целями сковывают человека. Хорошо бывает тому, кто держится благого; гибнет цель

у того, кто выбирает из них приятное... Разумный, поразмыслив, различает их. Ибо разумный предпочитает благое приятному, глупый ради мирского благополучия выбирает приятное (Катха I. 2. 1—2).

71. Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя, [Яму — бога смерти]?.. Узнав и поразмыслив об удовольствиях, [рожденных] внешней оболочкой и страстью, [кто из смертных] станет радоваться слишком долгой жизни? (Катха I. 1. 27, 28).

72. Я знаю, что непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным (Катха I. 2. 10).

73. Как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному — дурным... Каково бывает его желание, такова бывает воля; какова бывает воля, такое деяние он и делает; какое деяние он делает, такого удела он и достигает (Брихад. IV. 4. 5).

74. ...Тот снова рождается здесь червем, или насекомым, или рыбой, или птицей, или львом, или вепрем, или змеей, или тигром, или человеком, или в каком-либо ином состоянии, согласно [своим] деяниям, согласно [своим] знаниям (Каушитаки I. 2).

75. Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть (Швета. I. 11).

76. [Атман] не становится от хорошего деяния бóльшим и не становится от нехорошего деяния меньшим (Брихад. IV. 4. 22).

77. Наслаждайся же отречением, не влекись к чужому добру. Постоянно совершая здесь [свои] деяния, пусть стремится [человек] прожить сотню лет (Иша 1—2).

78. Подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость — это его дары [жрецам] (Чханд. III. 17. 4).

79. Обучив Веде, учитель наставляет ученика: «Говори правду. Следуй добродетели. Не пренебрегай изучением. Принеся учителю приятный [ему] дар, не пресекай нити [своего] потомства. Не пренебрегай правдой.

Не пренебрегай добродетелью. Не пренебрегай благополучием. Не пренебрегай величием. Не пренебрегай изучением и обучением. Не пренебрегай обязанностями перед богами и предками.

Чти мать, как бога. Чти отца, как бога. Чти учителя, как бога. Чти гостя, как бога. Совершай те действия, что безупречны, и не иные. Придерживайся тех добрых поступков, что [приняты] у нас, и не иных.

Тем брахманам, что выше нас, ты должен доставить отдых, [предложив] сиденье. Следует давать с верой, не следует давать без веры. Следует давать с радостью. Следует давать со скромностью. Следует давать со страхом. Следует давать с пониманием.

И если у тебя есть сомнение в деле или сомнение в поведении, то поступай в тех обстоятельствах так, как поступают в тех обстоятельствах брахманы, способные к здравому суждению, искусные, несвязанные, мягкие, любящие добродетель.

И с теми, что подвергаются порицаниям, поступай так, как поступают с теми брахманы, способные к здравому суждению, искусные, несвязанные, мягкие, любящие добродетель.

Это указание. Это наставление. Это *упанишада* Веды. Это предписание» (Тайттирия I, 11. 1—6).

80. Вот три ветви долга: жертвоприношение, изучение [Вед], подаяние — это первая; подвижничество — вторая; ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти в доме учителя — третья. Все они ведут к мирам добродетели (Чханд. II. 23. 1).

VIII. [Социология]

81. И если кто-нибудь покидает этот мир, не видя собственного мира, то [мир] тот подобно непрочитанной Веде или несделанному деянию не приносит ему пользы. И если даже не знающий этого делает великое и благое деяние, то оно гибнет под конец (Брихад. I. 4. 15).

82. И поистине, вот [целительное] средство для *Бхутатмана:* приобретение знания Веды, следование своей *дхарме,* следование своим *ашрамам.* Поистине это закон

своей *дхармы*, прочие же [подобны] ветвям ствола. Благодаря ему [человек] получает свой удел наверху или [идет] вниз. Такова своя *дхарма*, провозглашенная в Ведах. Нельзя принадлежать к [какой-либо] *ашраме*, преступая свою *дхарму*. И поистине, когда говорят, что [человек является] подвижником и не принадлежит к *ашрамам*, то это неправильно (Майтри IV. 3).

83. Брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры — вот четыре *варны*. Среди этих *варн*, согласно речениям Вед, брахман — главный; так сказано в *смрити*. И здесь следует рассуждение: кто же именно такой брахман? жизненное ли начало? тело ли? порода ли? знание ли? деяние ли? благочестие ли?

Первое [положение] здесь «жизненное начало — брахман». Это не так, ибо неизменно жизненное начало в различных телах — прошлых и будущих. В силу действий возникают различные тела, хотя жизненное начало едино и неизменно во всех существах. Поэтому жизненное начало — не брахман.

Далее: «Тело — брахман». Это не так, ибо, состоя из пяти элементов, неизменно [по своей природе] тело у всех людей вплоть до *чандал* [11]. И благодаря зрелищу страсти, смерти, добродетели, порока и прочих общих [людям свойств, а также] от отсутствия определенности брахман [представляется существом] белого цвета, кшатрий — красного цвета, вайшья — желтого цвета, шудра — черного цвета. Ведь [люди], начиная с сыновей, сжигают [тела] отцов и других [родичей] и причастны к убийству брахмана и прочим грехам. Поэтому тело — не брахман.

Далее: «Порода — брахман». Это не так, ибо существует много великих *риши* разного происхождения... И среди них занимают высшее положение многие даже лишенные [знатного] происхождения *риши*, проявившие [свое] знание. Поэтому порода — не брахман.

Далее: «Знание — брахман». Это не так, ибо существует много кшатриев и прочих [людей] — мудрых, постигших высшую истину. Поэтому знание — не брахман.

Далее: «Действие — брахман». Это не так, ибо очевидно, что всем существам свойственны действия — на-

чатые, накопленные и предстоящие. Будучи побуждаемы [прежними] действиями, творят люди [свои] дела. Поэтому действие — не брахман.

Далее: «Благочестие — брахман». Это не так, ведь существует много кшатриев и прочих [людей], отдающих золото. Поэтому благочестие — не брахман.

Так кто же именно такой брахман? Тот, кто непосредственно, словно [плод] *амалаки* в [собственной] ладони, постиг атмана... благодаря достижению своей цели, свободен от привязанности, страсти и прочих недостатков; наделен спокойствием и прочими достоинствами; свободен от зависти, жажды, надежды, ослепления и прочих состояний; пребывает в мыслях, не затронутых обманом, самосознанием и прочим. Кто обладает названными свойствами, тот поистине брахман. Таков смысл *шрути, смрити, пуран, итихасы.* Нет иного пути к достижению брахманства (Ваджрасучика 2—9).

ФИЛОСОФИЯ ЭПИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Основной источник философской мысли этого периода — обширная эпическая поэма «Махабхарата», которая состоит из 18 книг, повествующих о борьбе за власть между двумя близкими по крови родами — Пандавами и Кауравами. Наряду с повествованием об этой борьбе в различных книгах «Махабхараты» имеются тексты и философского содержания. Наибольший интерес с этой точки зрения представляют «Бхагавадгита» из «Бхишмапарвы» (VI книга), «Мокшадхарма» из «Шантипарвы» (XII книга), «Анугита» из «Ашвамедхапарвы» (XIV книга) и некоторые другие (VII в. до н. э. — II в. н. э.).

Философия эпического периода, как и предыдущего периода, остается еще в сильной зависимости от религиозно-мифологических представлений, используя значительную часть их материала для своих построений. По своему содержанию и направленности большинство философских идей «Махабхараты» представляет собой продолжение и развитие господствующих в Упанишадах взглядов о Брахмане-атмане или пуруше как духовном абсолюте и о его постижении как средстве спасения и избавления от оков *кармы* и *самсары.* Однако в отличие от Упанишад, где философия представлена преимущественно в виде отдельных высказываний и положений с неустоявшейся, подчас аморфной терминологией, в «Махабхарате» появляются уже развернутые и цельные философские концепции, дающие более или менее единую трактовку основных мировоззренческих проблем, начиная от онтологических

вплоть до этических и социологических, и имеющие более строго фиксированный и более однозначный понятийный аппарат.

Главное значение среди этих концепций в эпосе приобретает учение санкхьи и тесно связанной с ней йоги, которые эпизодически упоминались уже в Упанишадах. Правда, эти учения в различных частях «Махабхараты» излагаются по-разному, но везде их основу составляет положение о *пракрити*, или *прадхане* (материя, природа), как источнике всего наличного бытия (в том числе психики и сознания) и независимом от нее и незатрагиваемом ее модификациями чистом духе — *пуруше* (именуемом также Брахманом, атманом).

Санкхья выступает в двух основных вариантах: теистическом (*сешвара*, т. е. «с богом»), или монистически-идеалистическом (когда дух провозглашается стоящим над *пракрити* и творящим ее), и дуалистическом (*ниришвара*, т. е. «без бога»), или атеистическом (когда дух существует параллельно с материей и не оказывает на нее никакого влияния). В эпосе преобладает теистический, или монистически-идеалистический, вариант санкхьи, с наибольшей полнотой и последовательностью изложенный в «Бхагавад-гите».

В «Махабхарате» наряду с религиозно-идеалистическими концепциями гораздо более полное отражение, чем в Упанишадах, получили и материалистические по своей сути учения, среди которых выделяются учение Бхарадваджи о пяти элементах *(бхута-вада)*, называемых сутями, закрепами, опорами *(дхату)*; о внутренней природе *(свабхава-вада)*, учение мудреца Бали о времени *(кала-вада)*. Вершиной материалистической мысли эпического периода можно считать, пожалуй, учение Панчашикхи, разработавшего материалистический вариант санкхьи, но сохранившего пессимизм ее этики. Близко к этим учениям примыкают взгляды школы *адживиков*, которые излагаются в одном из источников раннего буддизма — «Дигханикае». Большой интерес в этом плане вызывает отрывок в «Анугите», содержащий спор между чувствами *(индриями)* и умом *(манасом)*, в котором проводится сенсуалистическая идея о том, что нет ничего в уме, чего не было бы в чувствах.

В заключение раздела приводятся отрывки из различных произведений раннего буддизма, характеризующие его основное ядро — этические взгляды.

I. БХАГАВАД-ГИТА

«Бхагавад-гита» (буквально «Божественная песнь») начинается с описания того, как перед началом решающей битвы между Пандавами и Кауравами предводителя войска Пандавов — Арджуну (именуемого также Партха — сын Притхи, Дхананжая, Каунтея — сын Кунти, Пандава, Бхарата) вдруг охватывают сомнения в целесообразности и допустимости братоубийственной бойни. Сомнения и колебания Арджуны рас-

сешвает бог Кришна (эпитеты: Шри Бхагаван, Кешава, Джанардана, а также духовный абсолют — Брахман, атман, пуруша). Его поучения и доводы и составляют по сути дела основное содержание «Бхагавад-гиты».

Теоретическую основу рассуждений Кришны составляет учение монистической, теистической санкхьи, которая используется для обоснования определенной системы этико-социальных взглядов — о необходимости для каждого человека выполнять свои социальные (варновые) функции и обязанности, быть безразличным и равнодушным к плодам своей мирской деятельности, все свои помыслы посвящать богу.

В учении Кришны имеется противоречие между стремлением обосновать необходимость социальной деятельности и требованием посвятить себя богу (т. е. между *карма-йогой*, или йогой действия, *джняна-йогой*, или йогой познания, и *бхакти-йогой*, или йогой преданности богу), однако в целом концепция «Гиты» довольно стройная и детально разработанная. Это произведение оказало огромное влияние на всю последующую социальную мысль Индии.

Выдержки из «Бхагавад-гиты» приводятся по изданию: «Махабхарата». Вып. II. Бхагавад-гита. Буквальный и литературный перевод, введение и примечания академика АН Туркменской ССР Б. Л. Смирнова. 2-е изд. Ашхабад, 1960.

ГЛАВА II

Шри Бхагаван сказал:

2. Как у тебя в беде такое смятенье возникло?
Оно для арийца позорно, лишает блаженства, к бесчестью ведет, Арджуна.
3. Малодушию не поддавайся, Партха, это тебя недостойно!..
11. Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаленья не надо:
Познавшие не скорбят ни о живых, ни об ушедших...
18. Эти тела преходящи; именуется вечным носитель тела [12],
Непреходящим, неисследимым; итак, сражайся, Бхарата!
19. Кто думает, что он убивает, или кто полагает, что убить его можно,
Оба они не знают: не убивает он сам и не бывает убитым.
20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, он никогда не возникнет;

Нерожденный, постоянный, вечный. Он, древний,
не умирает, когда убито тело...
27. Рожденный, неизбежно умрет, умерший
неизбежно родится;
О неотвратимом ты сокрушаться не должен...
31. Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе
колебаться,
Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем
справедливая битва...
47. Итак, на дело направь усилье, о плодах
не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побужденьем, но и
бездействию не предавайся...
59. Для отрешенного человека исчезают предметы, не
вкус к ним,
Но для узревшего высшее и вкус исчезает.
60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце
Даже прозорливого подвижника, Каунтея.
61. Их обуздав, пусть он сядет, сосредоточась на
мне — высшей цели.
Ибо, кто покорил свои чувства, стойко того
сознанье.
62. У того, кто о предметах чувств помышляет,
привязанность к ним возникает;
Привязанность рождает желанье, желание гнев
порождает.
63. Гнев к заблужденью приводит, заблужденье
помрачает память;
От этого гибнет сознанье; если ж сознание
гибнет — человек погибает.
64. Кто ж область чувств проходит, отрешась от
влечения и отвращенья,
Подчинив свои чувства воле, преданный атману,
тот достигает ясности духа.
65. Все страданья его исчезают при ясности духа,
Ибо, когда прояснилось сознанье — скоро
укрепляется разум.
66. Кто не собран, не может правильно мыслить, у
того нет творческой силы;
У кого же нет творческой силы — нет мира, а
если нет мира, откуда быть счастью?

67. Кто по влечению чувств направляет *манас*,
У того он уносит сознанье, как ветер корабль
уносит по водам.
68. Поэтому, долгорукий, кто совсем оторвал свои
чувства
От их предметов, стойко того сознанье...
71. Кто, все вожделенья покинув, идет, отрешась от
влечений,
Беспечальный, от себялюбья свободный, тот
достигает покоя.
72. Таково состояние Брахмо, Партха, не заблуждается
тот, кто его достигает.
Пребывающий в нем хотя бы в миг смерти, в
нирвану Брахмо вступает.

ГЛАВА III

[Арджуна сказал]:
1. Если ты ставишь мудрость выше действия,
Джанардана,
То почему к ужасному делу ты меня побуждаешь,
Кешава?
2. Ты в заблуждение как бы вводишь мое сознание
противоречивым словом;
Достоверно скажи мне лишь то, чем я достигну
спасенья.

Шри Бхагаван сказал:
3. В этом мире есть две точки зрения, мной
возвещенные раньше, о безупречный:
Размышляющих — йога познанья, йогинов —
йога действий.
4. Не начинающий дел человек бездействия
не достигает;
И не только отреченьем он совершенства
достигнет.
5. Ведь никто никогда даже на миг не пребывает
без действий.
Ибо все действия он производит невольно, в силу
качеств, рожденных природой.
6. Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем
привязан к предметам,

Заблудший, тот идущим по неверной дороге
зовется.
7. Кто же, *манасом* чувства смирив, действия чувств
направляет
На *карма-йогу* [13], того отрешенным зовут,
Арджуна.
8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия
дело;
Бездействуя, даже отправлений тела тебе не
удастся исполнить.
9. Дела, совершенные не ради жертвы [14], — оковы
для мира;
Выполняй же дела, свободный от связей,
Каунтея...
19. Итак, всегда совершай без привязанности
должное дело;
Высшего достигает, кто не привязан, принимаясь
за дело...
22. Нет ничего в трех мирах, что надлежало б мне
сделать, Партха,
Нет цели, которой бы я не достиг, и все ж я дела
совершаю...
31. Разумные, следуя постоянно этому моему ученью,
Без ропота, с верой, даже делами достигают
свободы.
32. Те же, строптивые, что не следуют моему учению,
Ведай, они, безумные, лишась всякого знания,
гибнут.
33. Даже мудрый поступает согласно своей природе:
Природе следуют все существа; сопротивляться
к чему же?..
35. Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше
хорошо исполненного, но чужого,
Лучше смерть в своей *дхарме*, чужая *дхарма*
опасна...

ГЛАВА VI

1. Кто надлежащие дела совершает, о плодах не
заботясь,
Тот *саньясин* [15], тот йогин, а не тот, кто без огня,
без обрядов.

2. То, что отрешенностью называют, знай это как йогу, Пандава,
Ибо не бывает никакой йоги без отрешенности от желаний.
3. Для стремящегося к йоге *муни*[16] действие называется средством;
А для достигшего йоги уравновешенность называется средством.
4. Когда он ни к предметам чувств, ни к делам не привязан,
Отрешен ото всех желаний, тогда он именуется достигшим йоги...
7. Победивший себя, умиротворенный, на высшем атмане сосредоточен
В холод, жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести...
9. К безучастному, противнику, стороннику, недругу, другу,
К равнодушному, товарищу, к праведным, грешным он относится равно, он их превосходит.
10. Пусть йогин всегда упражняется в йоге тайно,
Одинокий, укротив самосознанье, без собственности, без ожиданий...
16. Йога не для того, кто в еде не умерен или ничего не вкушает,
Кто привык слишком много спать или бодрствовать, Арджуна.
17. А для умеренного в еде, в воздержанье, умеренного в делах, в движеньях,
Для умеренного во сне и в бодрствованье предназначена скорбь уносящая йога.
18. Когда укрощенное сознанье в атмане утвердится,
Тогда отрешенный ото всех желаний именуется воссоединенным...
29. Постигает предавшийся йоге, что в атмане все существа пребывают,
Что атман также во всех существах пребывает, всюду одно созерцая.
30. Кто меня во всем и все во мне видит,
Того я не утрачу, и он меня не утратит.

31. Кто, утвердясь в единстве, меня, как присущего всем существам, почитает,
При всяком образе жизни этот йогин во мне существует.
32. Кто, в силу уподобления атману, всегда одинаково взирает
На счастье-несчастье, тот считается совершенным йогином, Арджуна.

ГЛАВА VII

4. Земля, вода, огонь, воздух, пространство, *манас, буддхи,*
Основа личности — вот моя восьмерично разделенная природа;
5. Это — низшая; но познай иную, высшую мою природу.
Душу живую, мощный, она этот преходящий мир объемлет.
6. Все существа — ее лона, постигни это;
Я начало, конец всего преходящего мира.
7. Выше меня, Дхананджая, нет ничего иного;
Все на мне нанизано, как жемчуг на нити...
12. От меня состоянья: *саттва, раджас* и *тамас,*
Ибо не я в них, а они во мне, постигни это.

ГЛАВА VIII

16. Миры, включая мир Брамы, подлежат возвращенью, Арджуна.
Кто же меня достиг, не рождается вновь, Каунтея.
17. Кто знает день Брамы, из тысячи *юг*[17] состоящий,
И ночь, состоящую из тысячи *юг,* тот день и ночь постигнул.
18. При наступлении дня из непроявленного все проявленное возникает;
При наступлении ночи оно исчезает в том, что непроявленным именуют.
19. Это множество существ, повторно возникая, помимо воли,

Исчезает при наступлении ночи, возрождается
при наступлении дня, Партха.
20. Выше этого непроявленного есть бытие иное,
Вечное непроявленное; при гибели всех существ
оно не гибнет.
21. Оно называется непроявленным, непреходящим;
высшим путем его именуют.
Не возрождается тот, кто его достиг; это моя
верховная обитель.
22. Он, высочайший дух, достижим лишь для
безраздельной *бхакти* [18], сын Притхи,
Им распростерта Вселенная, в нем все существа
пребывают.

ГЛАВА XIII

Арджуна сказал:
Пракрити и *пурушу,* поле и познавшего поле,
Знанье, предмет познанья — это хочу я знать,
Кешава.

Шри Бхагаван сказал:
1. Это тело, Каунтея, именуется полем;
Того, кто его познает, познающим поле мудрые
называют.
2. Знай меня как познавшего поле во всех полях,
Бхарата;
Знание поля и познавшего поле — мудрость, я так
полагаю,
3. Каково это поле, какого рода, откуда оно, каковы
его измененья,
Как он, какова его сила — от меня услышь
вкратце...
5. Непроявленное, *буддхи,* творец личности, великие
сути [19],
Одиннадцать органов чувств, пять их пастбищ [20],
6. Влеченье, отвращенье, приятное, неприятное,
связь, сознание, крепость —
Вот перечислены вкратце поле, его измененья,
7. Смирение, искренность, честность, неврежденье, терпенье,
Почитание учителя, чистота, самообладание,
стойкость,

8. Отвращение от предметов чувств, от себялюбия свобода,
Понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти,
9. Отрешенность, непривязанность к сыну, жене, домочадцам,
В желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность мысли,
10. Безраздельное почитанье меня неуклонной йогой,
Отсутствие влеченья к людскому обществу, пребывание в уединенном месте,
11. Стойкость в познанье высшего атмана, постижение цели истинного знанья,
Это называется знанием; неведеньем — все другое.
12. Я тебе сообщу, что подлежит познанью, познавшие это, достигают бессмертья.
Безначально запредельное Брахмо, ни как сущее, ни как не-сущее, его не определяют;
13. У него везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица,
Все слыша, все объемля, оно пребывает в мире;
14. Качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно,
Бескачественное качествами наслаждается, все содержащее, лишенное связей,
15. Вне и внутри существ недвижное, все же в движенье,
Оно по своей тонкости непостижимо, оно далеко и близко,
16. Нераспределенное в существах, оно пребывает как бы распределенным;
Подобает знать: оно носитель существ, пожиратель, производитель.
17. Оно — свет светов, оно именуется запредельным мраку,
Оно знанье, предмет и цель познаванья; в сердце каждого оно пребывает.
18. Так вкратце объяснено поле, также знанье, предмет познаванья;
Постигнув это, мой *бхакта* в мое бытие вступает.
19. *Пракрити* и *пуруша*, знай, безначальны оба;

Изменения качеств, знай, от *пракрити* происходят,
20. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается *пракрити;*
Основанием вкушения приятного и неприятного считается *пуруша.*
21. Ибо *пуруша,* пребывая в *пракрити,* наслаждается *гунами*[21], рожденными *пракрити;*
Его привязанность к *гунам* — причина рождений в хороших и дурных лонах.
22. Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкуситель, великий владыка,
Высший атман — так именуется запредельный дух в этом теле.
23. Кто знает так *пурушу* и *пракрити,* ее *гуны,*
Хотя и продолжает существовать, не возрождается больше.
24. Сосредоточением иные атмана сами в себе созерцают,
Другие — усилием мысли, иные — усилием действий,
25. Иные, не зная его, внимая другим, почитают;
Такие превозмогают смерть, откровению внемля.
26. Знай, где бы какое существо, подвижное иль неподвижное, ни зарождалось,
Это происходит от соединенья поля с познавшим поле, Бхарата.
27. Кто видит, что высший господь равно во всех существах пребывает,
Непреходящий в преходящем, тот воистину видит...
29. Кто видит, что все действия совершает *пракрити,*
Что атман пребывает в бездействии, тот воистину видит.
30. Когда он постигает, что бытие отдельных существ пребывает в едином
И от него исходит, тогда он вступает в Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный, высший атман,
Непреходящий, пребывая в теле, не пятнается и не действует, Каунтея.

32. Как всепроникающий акаша вследствие тонкости
не грязнится,
Так не грязнится пребывающий в каждом теле
атман.

ГЛАВА XIV

Шри Бхагаван сказал:

5. *Саттва, раджас* и *тамас* — вот качества,
возникшие из *пракрити;*
Они связывают в теле непреходящего,
воплощенного [22], долгорукий.
6. Из них *саттва* — ясное, здоровое качество, своей
незапятнанностью вяжет
Узами счастья и узами знания, безупречный.
7. Знай, *раджас* — страстное качество: от
вожделенья, пристрастья оно возникает
И вяжет воплощенного узами действий, Каунтея.
8. Знай, от неведенья рождается *тамас,* влечет к
заблужденью;
Всех воплощенных вяжет беспечностью, ленью,
тупостью, сном, Бхарата.
9. *Саттва* привязывает к счастью, *раджас* —
к действию, Бхарата,
Тамас привязывает к беспечности, окутав знанье.
10. Когда побеждены *раджас* и *тамас,* возрастает
саттва, Бхарата;
Если *раджас* и *саттва,* то — *тамас;* если *тамас* и
саттва, то — *раджас.*
11. Когда из всех врат тела сияет свет знанья,
Тогда, до́лжно знать, возрастает *саттва.*
12. Вожделение, похоть, деятельность,
предприимчивость в делах, беспокойство
Возникают, когда возрастает *раджас,* тур Бхарата.
13. Затемнение, леность, беспечность и заблужденье
Возникают, когда возрастает *тамас,* о радость
Куру.
14. Когда при возрастании *саттвы* воплощенный
приходит к кончине,
Чистых миров, присущих познавшим высшее, он
достигает.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах
кармы,

Когда ж умирают темные, они в лонах заблудших
существ родятся.
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным;
Раджаса плод — страданье, *тамаса* плод —
незнанье.
17. Происходит от *саттвы* познанье, от *раджаса* —
вожделенье;
Тамас порождает беспечность и заблужденье,
также незнанье.
18. Стойкие в *саттве* направляются вверх, страстные
остаются посредине,
Вниз идут темные, находясь в состоянье
последней *гуны*,
19. Если созерцающий, помимо *гун*, иного деятеля не
видит
И постигает запредельное *гунам*, он в мое бытие
вступает.

ГЛАВА XVIII

40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже
между богами,
Свободного от этих трех *гун*, рожденных
природой.
41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр,
подвижник,
Распределяются по *гунам*, возникшим из их
собственной природы.
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти,
чистота, терпенье, правдивость,
Знание, осуществление знания, вера — обязанности
браминов, рожденные их собственной природой.
43. Могущество, великолепие, стойкость, одаренность,
храбрость в битве,
Щедрость, благородство — обязанности кшатриев,
рожденные их собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности
вайшьев, рожденные их собственной природой;
Дело служенья — обязанность шудр, рожденная
их собственной природой.
45. Человек, удовлетворенный своим долгом,
достигает совершенства.

Как достигает совершенства радующийся
собственной *карме*, об этом внемли.
46. Почитая делами того, кто распростер все это,
Кто произвел существа, человек совершенства
достигает.
47. Лучше своя *карма*, выполненная хотя бы с
недостатком, чем хорошо исполненная чужая;
Не совершает греха исполняющий врожденную
карму.
48. Врожденную *карму*, даже с грехом сопряженную,
сын Кунти,
Нельзя оставлять, ибо все начинанья окутаны
грехом, как пламя дымом...
56. Тот, кто ищет моей защиты, хоть и занятый
всегда разными делами,
Моей милостью достигает вечного, непреходящего
состоянья.
57. Мысленно мне все дела предоставив, устремясь
ко мне, высшей цели,
Предаваясь упражненьям в йоге мудрости,
размышляй обо мне постоянно.
58. Обо мне размышляя, по моей милости ты все
трудности преодолеешь;
Если же ты по своеволью не станешь слушаться,
ты погибнешь.
59. Если, предаваясь своеволью, ты думаешь: «Не
буду сражаться», —
Тщетно твое решенье: ты повлечешься
собственной природой.
60. Связанный, Каунтея, своей *кармой*, рожденной
собственной природой,
Ты исполнишь помимо воли то, чего по
заблужденью не хочешь делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает,
Арджуна,
Как на гончарном колесе вращая все существа
силой своей *майи* [23]...
63. Так я возвестил тебе знанье более тайное, чем
сама тайна;
До конца обдумай это и тогда поступай как
хочешь...

72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточив мысли?
Исчезло ль твое неведеньем рожденное
заблужденье?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблужденье; я получил наставленье
по твоей милости, непреходящий;
Я стоек; исчезло сомненье. Твое слово исполню.

II. МОКШАДХАРМА

Отрывки из «Мокшадхармы» печатаются по: «Махабхарата». Вып. V. Мокшадхарма. Книга XII. Перевод, примечания и толковый словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1961.

А. [УЧЕНИЕ БХАРАДВАДЖИ О ПЯТИ ЭЛЕМЕНТАХ И ОТРИЦАНИЕ ИМ ДУШИ *(ДЖИВЫ)*]

Пять закреп есть в этом теле, к чему еще *джива?*
Если одной из них нет, нет и всего сочетанья [24].
Без питанья вода исчезает, без дыханья — воздух,
При повреждении внутренностей исчезает полость,
без пищи огонь исчезает.
При немочах, истощающих недугах тук земли
страдает;
Раз поражена одна из [сутей], то распадается их
пятеричное сочетанье.
При таком распадении пятерицы, за какой [сутью]
следует *джива?*
Как *джива* знать [о себе] дает? Слышит ли он,
говорит ли?
Так [говоря]: «На том свете спасет меня эта
корова!» [25]
И когда отдавший ее [брамину] умрет, то кого
спасет та корова,
Если равно корова и взявший [ее], и отдавший
Уже здесь распадаются, то где же их встреча?
Расклеванному птицами, [разбившемуся] при
паденье с утеса
Или разложенному огнем [26] как ожить снова?
Если срезанное дерево не отрастет от корня,
То [хоть] семя его прорастет, а мертвецу как опять
возвратиться?

[Только] семя существовать продолжает, излившись раньше;
Мертвец мертвецом и гибнет, а из семени продолжает развиваться семя...
Если [принять, что] подобно огню и того [*дживы*] не происходит уничтоженья,
То [все же] после сгорания дров получить огня не удается,
Гибнет без дров огонь, погасший, так мыслю,
Раз его путь, становище и доказательства существованья не познаются.

Бхригу[27] сказал:

Как не воспринимается огонь после того, как дрова сгорели
Вследствие его перехода в состояние *акаши,* он неуловим и без места.
Так и *джива,* покинув тело, в состоянии *акаши* пребывает
И не воспринимается вследствие своей тонкости; это достоверно...

Бхарадваджа сказал:

Если [явны] в телах огонь, воздух, вода, пространство,
То какой же здесь признак *дживы,* разъясни это мне, безупречный.
В пятеричном, довольном пятью, пять познающем, сознательном, живом теле
Хотел бы я знать, что подобно [этим пяти совершает] *джива*?
Соединение мяса, крови, жира, костей, жил скрепление —
Так познается тело; но *дживы* в нем не заметить.
[Говорят]: если без *дживы* тело, составленное из пяти сутей,
Кто же [тогда] воспринимает телесные и сердечные страданья?
Говорят: *джива* слышит, но разве не ушами слышат,
Даже когда ум *(манас)* отвлечен?
Поэтому бесполезен *джива,* о великий *риши!*
Все подобное себе видит глаз, с *манасом* сочетаясь,
А если ум отвлечен, то глаз, смотря, не видит.

Также не видит, не обоняет, не говорит,
прикосновенья
Не чувствует, вкуса не распознает в область сна
ушедший (XII. 186. 7—15; 187. 3—6, 12—18).
2. От вожделенья, усталости, голода и заботы,
печали, страха, гнева
Все не свободны; зачем различать тогда варны?
Пот, мочу, кал, кровь, желчь и слизи
Тело каждого выделяет; зачем различать [тогда]
варны?
Движущихся, неподвижных бесчисленны роды,
И разные у них окраски, почему ж различать
[лишь четыре] цвета?[28] (XII. 188. 7—9).

Б. СВАБХАВА-ВАДА

1. Некоторые мудрецы в деятельности[29] человека
видят причинность,
В божественном определении — другие; вещие,
Размышляющие о бытии — в самосущей природе
(XII. 232. 19—20).
2. Кто возникновенья и гибели существ не постигает,
Тот может по-детски удивляться, не удивляется
разумный.
Сворачивается и разворачивается в силу своей
природы
Все существующее и несуществующее (XII. 222.
14—15).
3. Все сопряжено с самосущей природой, она
производит те свойства;
Как паук выпускает нить, так она выпускает
гуны (XII. 249. 2).

В. [УЧЕНИЕ БАЛИ *(КАЛА-ВАДА)*]

1. Все дает и все уносит Время,
Все определяет Время (XII. 224. 25).
2. Непрестанно вращается Кала; не спасется им
обреченный на гибель;
Незаблуждающийся среди заблудших, Кала
бодрствует среди воплощенных.

Даже стараясь, далекого его никто не может
предвидеть.
Он — древний, вечный Закон (*Дхарма*), равно
похищающий все живое;
Время нельзя обойти, через него перешагнуть
невозможно.
День и ночь, месяцы, миги, мгновенья, четверти
мгновений (XII. 227. 96—98).

3. Утверждающие, что владычное Брахмо есть
изменчивости существ причина,
Делают неверный вывод; равно [незакономерен
вопрос], почему То возникает...
Ни бегущего его не обгонишь, ни стоящего не
ухватишь.
Его ни одно из пяти чувств не воспринимает.
Некоторые называют его Агни, другие —
Праджапати.
Его за времена года, месяцы и полумесяцы, за
дни, мгновенья [принимают];
Утром, вечером и полднем его называют другие
И даже мигом; но То — едино, как бы
разнообразно [Его] ни называли,
Знай — то *Кала* (Время); здесь все в его власти.
Многие тысячи Индр уже бывали [раньше],
Васава;
Подобно тебе, супруг Шачи, они были
преисполнены силы, отваги.
Тебя также, царь богов, многосильный Шакра,
Когда приспеет час, угомонит могучее Время.
Вселенную оно поглощает, поэтому, Шакра, будь
стойким!
Ни мне, ни тебе, ни [ранее] бывшим его отвратить
не под силу (XII. 224. 50—57).

Г. [УЧЕНИЕ ПАНЧАШИКХИ]

Так как предстоящая гибель [непосредственно]
видна и засвидетельствована миром,
То опровергается утверждающий: «Есть высшее,
согласно агамам»[30].

«Не я» это есть смерть «я»; смерть есть [принявшее] образ старости горе.
Так в заблужденье о «я» помышляют; это нелегкое, противоречивое рассужденье —
Если бы оно было правильным, то наблюдалась бы несуразица в мире,
Например, утверждение, что раджа не стареет и не умирает.
«Есть», «не есть» — так [часто] утверждают без достаточного основанья, —
Но разве можно так утверждать, опираясь на достоверный [опыт] миропроявленья?
Очевидность есть корень тех двух: доказательства и ссылки на откровенье.
Откровенье *(агама)* — ничто, если оно нарушает очевидность и умозаключение.
Где бы ни было такое рассуждение, с ним надо покончить!
Душа *(джива)* есть не что иное, как тело; отрицателями[31] это мнение установлено [прочно]...
Достигшему старости [предстоит] смерть, уничтоженье;
Дом сперва постепенно ветшает, затем гибнет.
Чувства, *манас*, ветер, кровь, мясо и кости
Постепенно гибнут и в свои вещества (*дхату*) уходят.
Закономерность Вселенной нарушилась, если б дары и обряды
Плоды приносили, но [ведь] в этом цель Вед и мирских начинаний.
Таковы многочисленные обоснования правильного размышленья.
[Утверждается]: есть то, есть это, [непосредственному] восприятию не противореча.
А у тех, что за разными доказательствами гонятся [непрестанно],
Когда-нибудь, как дряхлое дерево, свалится разум.
Так из-за целесообразного и нецелесообразного мучаются их рода в роды;
Как [плохими] погонщиками слоны, *Агамами* они сбиваются с дороги.

Так к цели нескончаемого счастья прилепясь,
многие по ней сохнут,
Но попадают в еще большие беды; хотя и оставив
соблазны, они все же идут во власть смерти.
Гибнущему человеку с его хрупкой жизнью что в
домочадцах, что в рушащихся начинаньях?
Ведь все покинув, люди мгновенно уходят и
не вернутся больше.
Земля, пространство, воды, огонь, ветер должны
постоянно поддерживать тело;
Кто это видит, как может быть радостным? Ведь
против гибели что поделать?..
Не достоверно, что здесь все разрушимо, но и
существование не представляется достоверным.
[Человек] есть сочетание тела, чувств, сознанья
(четана).
Они обособлены, но в деятельности накладываются
друг на друга.
Пятеричны сути (*дхату*): вода, пространство,
земля, огонь, воздух.
По собственной природе (*свабхава*) они составляются
и разъединяются по собственной природе.
Пространство, ветер, жар, земля, влага —
Соединение этих пяти есть тело, [итак], оно сложно.
Сознание *(джняна)*, жар, ветер — [таково]
тройственное сочетание тела.
Чувства, предметы чувств, самобытие, сознание
(четана), *манас*,
Прана-апана [32], изменения и естества [обусловливают]
возникновенье.
Слух, касание, вкус, зрение, обонянье —
Вот пять чувств, им предшествует *читта*.
Здесь с осуществлением знания стойко сочетано
тройственное [состояние] самосознанья:
Его называют радостью, или страданием, или
свободой от радости и страданья.
Звук, касание, образ, вкус, запах — вот явления;
Свойство этой пятерки с шестым (*манасом*) —
способствовать познанью до смерти.
Для восприятия слышимого — ухо, звук и сознанье
(читта).

Соответственно — касания, запаха, образа, вкуса —
Эти пять троек [нужны] для постижения качеств,
И сменой [троек] устанавливается смысл речи...
Слух утвержден в пространстве, звук утвержден на
слухе, оба (слух и пространство)
Настороженным иль ненастороженным
распознаются или не распознаются.
Соответственно ухо, кожа, глаз, язык и нос — пятый;
Касание, вкус, обоняние — все в сознании, а сознанье
есть *манас*.
В десяти [*индриях*] соответственно их сути
пребывает
Деятельность сознания *(читта)* как одиннадцатая,
а двенадцатая — *буддхи*.
Если этих [двенадцати] не согласованы состоянья,
значит, мрак *(тамас)* еще не уничтожен,
А если есть согласованность их состояний, значит,
и деятельность их правильно происходит.
Но и тот, кто тонкие *индрии* заметил благодаря
[полученному] ведическому наставленью (*агаме)*,
О них размышляя, [их] постигнуть не может, пока
его одолевают три *гуны*.
Мысль, пораженная тьмой, нестойкая, путается
быстро;
Она нарушает [взаимосвязи] тела; это мудрые
называют мраком.
Кто преданный *Агамам* не видит суетности [мира],
Тот и здесь [в непосредственном] опыте воспринимает
лишь беззаконие; он связан мраком.
Это рассмотренное качество, произведенное
собственной деятельностью [человека],
У иных полностью разворачивается, у других же
идет к угасанью.
Размышляющие о внутреннем атмане называют
полем это скопление [сутей],
А Познающим поле называют находящуюся
в сердце *(манасе)* сущность *(бхаву)*,
И раз эта [связь] подлежит различенью, то как может
быть вечным тело,
Раз во всех существах [оно] обусловлено своей при-
родой?

Как имя и проявление теряют реки, достигшие
океана,
И он их течение вбирает, так и существа исчезают.
А раз это так, то откуда возникнуть вновь
самосознанию после смерти,
Если полностью поглощается и совсем сливается
[со Вселенной] *джива?*
Кто знает это учение об освобождении,
не заблуждается, атмана ищет,
Тот не пятнается нежеланными плодами действий,
как лист лотоса не смачивается влагой.
Освобожденный от ужасных сетей, расставленных
потомством, богами,
Покинув двойцу — счастье-несчастье, свободный от
признаков, он идет верховной дорогой.
Под кровом Писания и Предания покоясь, он не
боится бед, старости, смерти.
Исчезли его заслуги, грехи отпали, значит, причины,
плоды [их] исчезли.
Непорочного, безвидного пространства достигнув,
Отрешенные в Великом (*Махане*) предаются
созерцанью;
Как сидящий в паутине паук, когда она порвана,
падает и лежит неподвижно,
Так освобожденный покидает страдания и
рассыпается словно ком земли, упавший на камень;
Как сбрасывает старые рога олень или змея — кожу
И, сбросив, не озираясь, уходит, так освобожденный
покидает страданье (XII. 218. 23—28, 40—48; 219.
6—13, 24—25, 33—50).

III. АНУГИТА

Отрывки из «Анугиты» печатаются по: «Махабхарата». Вып. IV. Анугита. Книга XIV. Перевод, примечания и толковый словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1958.

Манас сказал:
Без меня не обоняет нос, язык не чувствует вкуса,
Образа глаз не объемлет, не познает касаний кожа;

Ухо, покинутое мной, никак не воспринимает звука.
Всегда я из всех сутей лучший.
Как пустые жилища, как огонь, покинутый блеском,
Никогда не сверкают чувства, коль их я покину.
Как полусухие дрова [не горят], так чувствами, которые покинул *манас,*
Все существа без меня не воспринимают предметов.

Чувства сказали:

Что ты полагаешь было бы верно,
Если б ты, господин, без нас предметами мог наслаждаться,
Если бы после того, как мы исчезли, в удержании жизни была бы услада,
И ты бы вкушал наслажденье, то было бы верно то, что ты полагаешь.
Ведь после нашего исчезновенья при предстояньи предметов
Ты ими лишь в воображеньи наслаждаться способен.
Или ты полагаешь, что можешь всегда достигнуть наших предметов?
Восприми-ка носом образ, вкус восприми глазами,
Запах восприми ушами, восприми языком касанье,
Кожей звук восприми, разумом восприми осязанье;
Ведь сильный не ограничен, ограниченье — для малосильных;
Непосредственно достигни-ка наслажденья: ведь только оставленное нами тебе доступно.
Как ученик для внимания *шастрам* [33], к знающему *шастры* приходит,
Как он подчиняется условиям ради услышанья *шрути* [34].
Так ты осмысливаешь показанные нами предметы —
Предстоящие и бывшие как наяву, так и в грезе.
У лишенных разума или малоразумных
Сохраняется жизнь, если до лишенья наших предметов не дойдет дело.
Измышляющий много воображеньем, предающийся грезам,
Все же, мучимый голодом, к предметам чувств прибегает.

В обиталище, лишенное дверей, проникший
воображением, предаваясь наслаждению вещами,
Вследствие истощения жизни, к покою всегда
приходит, как угасает огонь, когда дрова истощились.
В силу того, что посредством отверстий тела мы
привязаны
К свойствам и не воспринимаем качеств друг друга,
Без нас нет для тебя достиженья, поскольку без нас
ты радости вкусить не можешь (XIV. 22. 14—29).

РАННИЙ БУДДИЗМ

В Индии буддизм возник на рубеже VII—VI вв. до н. э.

Суть раннего буддизма заключается в учении о «страданиях», известном под именем *четырех благородных истин.* Страданием буддизм провозглашает все, что связано с практической повседневной жизнью, самое жизнь, начиная с момента рождения и кончая смертью. Выдвигая на первый план те из «страданий» жизни, которые в силу самой их биологической природы носят неотвратимый характер (болезнь, старость, смерть), а также указывая на социальную неустроенность жизни, чреватую всевозможными несчастьями и мучениями, буддизм абсолютизирует их, распространяет на все существующее и возводит их в ранг всеобщего закона бытия. Прекращение страданий наступает тогда, когда человек избавляется от слепой привязанности к земной жизни, вовлекающей его в свой вечный поток непрерывно следующих друг за другом и порождающих друг друга событий.

Это состояние угасания, затухания, остывания страстей и желаний называется в буддизме *нирваной.* И главное внимание буддизм уделяет достижению этого состояния через «праведную» жизнь и усвоение истины о вечной изменчивости бытия.

В этом буддизм, собственно говоря, мало расходится с аналогичными принципами, провозглашенными в Упанишадах и «Бхагавад-гите». Однако своеобразие его состоит в том, что он отрицает идею субстанциальности бытия, выраженную в понятиях бога и души — Брахмана, атмана, пуруши. Вместо них буддизм выдвигает положение о том, что все многообразие бытия зиждется не на внутренней духовной основе, а связано между собой неразрывной цепью всеобщей взаимозависимости и взаимообусловленности — *законом зависимого возникновения (пратитья-самутпада),* своеобразно понимаемым законом причинно-следственной связи. Отрицание субстанциальности всего сущего и абсолютности бытия его конкретных форм приводит буддизм к мысли об их относительности, нереальности, к мысли о том, что сами по себе они ничто, пустота *(шунья).*

Сам Будда не занимался детальной разработкой собственно философских, метафизических основ своего учения, предпочитая, как гласит предание, обходить молчанием эти проблемы, поскольку сложные спекуляции, согласно его мнению, бесполезны для достижения главной цели — спасения. Поэтому учение раннего буддизма носит по преимуществу практический, нравственно-этический характер. Будда выступал против двух крайностей, как против безудержной погони за мирскими наслаждениями, так и против аскетического умерщвления плоти и самоистязания; он осуждал ведический ритуализм и преклонение перед всякими авторитетами, считал, что спасение доступно всем людям, к какой бы варне они ни принадлежали, призывая к терпимости, всепрощению, ненасилию, воздержанности.

Самым авторитетным источником раннего буддизма является «Типитака» («Три корзины [закона]»), или «палийский канон», составление которого относят обычно к III в. до н. э. Наибольшее философское значение в этом сборнике имеет «Сутта-питака» («Собрание текстов»), состоящая из пяти разделов *(никая)*, среди них «Самьютта-никая» («Собрание связанных поучений»), «Дигха-никая» («Собрание пространных поучений») и «Кхуддака-никая» («Собрание кратких поучений»), откуда взяты приводимые ниже отрывки, в том числе и «Дхаммапада». «Милинда-панься» («Вопросы [царя] Милинды (Менандра)»), авторство которой не установлено, относится к более позднему времени (IV—V вв. н. э.), но поскольку раскрывает учение раннего буддизма, она также включена в настоящий раздел.

Отрывки из «Дхаммапады» печатаются по изданию: «Дхаммапада». Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960. Остальные публикуются на русском языке впервые. Перевод Е. С. Семека.

I. [ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ. ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ]

1. Так, я слышал: некогда владыка жил в Бенаресе в оленьем парке Исипатана.

2. Однажды он обратился к пяти бхиккху [35] со следующими словами: «Есть, бхиккху, два крайних [пути], по которым ушедший от мира не должен следовать. Каковы же эти два [пути]?

3. Тот, следуя которому люди стремятся лишь к удовольствиям и вожделению, низок, груб, [он] для обычных людей, неблагороден, бесполезен, а тот, который ведет к умерщвлению плоти, приносит страдания и

также неблагороден, бесполезен. Татхагата[36] же увидел срединный путь, дающий зрение, дающий знание, по которому следует идти, избегая этих двух крайних [путей], [ибо] он ведет к умиротворенности, к сверхзнанию, к просветлению, к *нирване*.

4. Что же это, о бхиккху, за срединный путь, который увидел Татхагата, дающий зрение, дающий знание, по которому следует идти, [ибо] он ведет к умиротворенности, к сверхзнанию, к просветлению, к *нирване*? Это благой восьмеричный путь, а именно: правильное вúдение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение.

5. А это, о бхиккху, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость—страдание, болезнь—страдание, смерть — страдание, соединение с неприятным — страдание, разлука с приятным — страдание, неполучение чего-либо желаемого — страдание, короче говоря, пятеричная привязанность к существованию есть страдание.

6. А это, о бхиккху, благородная истина о происхождении страдания: это жажда, приводящая к новым рождениям, сопровождаемая удовольствиями и страстями, находящая удовольствия здесь и там, а именно: жажда наслаждения, жажда существования, жажда гибели.

7. А это, о бхиккху, благородная истина об уничтожении страдания: это полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ [от нее], отбрасывание, освобождение, оставление [ее].

8. А это, о бхиккху, благородная истина о пути, ведущем к уничтожению страдания: правильное вúдение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение.

13. Но пока я, о бхиккху, не установил со всей ясностью этого трехциклового, двенадцатичленного истинного знания об этих четырех благородных истинах, до тех пор, о бхиккху, я не вижу, как я в этом мире, в мире богов, смертных и брахманов, в этом рождении вме-

сте с отшельниками, брахманами, с богами и людьми достигну высшего, полного просветления.

14. Когда же, о бхиккху, я установил со всей ясностью это трехцикловое, двенадцатичленное истинное знание об этих четырех благородных истинах, тогда, о бхиккху, я увидел, что в этом мире, в мире богов, смертных и брахманов, в этом рождении вместе с отшельниками, брахманами, с богами и людьми достигну высшего, полного просветления. И тогда возникло у меня зрение и знание; непоколебимо просветление моего сознания; это мое последнее рождение; больше нет новых рождений».

15. Так сказал владыка. Радостно приветствовали речь владыки пять бхиккху (Самьютта-никая, ч. V. Маха-вагга. Дхамма-чаккапаватана-сутта. 1—15).

II. [ЗАКОН ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ]

1. Так, я слышал: некогда владыка жил в стране Куру, в городке, который у жителей Куру назывался Камассадхамма. Однажды достопочтенный Ананда отправился туда, где жил владыка, и, придя к нему и почтив его приветствием, сел рядом с ним. И, сидя рядом с ним, Ананда так сказал владыке: «Как удивительно и как необычно, о благой! Как глубок, о благой, этот закон зависимого возникновения и каким глубоким он представляется. И все же, мне кажется, он очень ясен». «Не говори так, Ананда, не говори так, Ананда! Глубок, о Ананда, этот закон зависимого возникновения и глубоким он представляется. О Ананда, из-за незнания и непонимания этой *дхаммы* это рождение запутано подобно клубку нитей и покрыто плесенью, [спутано] подобно стеблям травы, [поэтому] нельзя избегнуть ложного пути, пути зла, этой юдоли страданий, *самсары*.

2. Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлены ли чем-либо старость и смерть», следует ответить: «Обусловлены». Вопрошающему же, «чем обусловлены старость и смерть», следует ответить: «Старость и смерть обусловлены рождением».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлено ли чем-либо рождение», следует ответить: «Обусловлено». Во-

прошающему же, «чем обусловлено рождение», следует ответить: «Рождение обусловлено становлением».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлено ли чем-либо становление», следует ответить: «Обусловлено». Вопрошающему же, «чем обусловлено становление», следует ответить: «Становление обусловлено привязанностью».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлена ли чем-либо привязанность», следует ответить: «Обусловлена». Вопрошающему же, «чем обусловлена привязанность», следует ответить: «Привязанность обусловлена жаждой».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлена ли чем-либо жажда», следует ответить: «Обусловлена». Вопрошающему же, «чем обусловлена жажда», следует ответить: «Жажда обусловлена чувством».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлено ли чем-либо чувство», следует ответить: «Обусловлено». Вопрошающему же, «чем обусловлено чувство», следует ответить: «Чувство обусловлено соприкосновением».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлено ли чем-либо соприкосновение», следует ответить: «Обусловлено». Вопрошающему же, «чем обусловлено соприкосновение», следует ответить: «Соприкосновение обусловлено именем и формой».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлены ли чем-либо имя и форма», следует ответить: «Обусловлены». Вопрошающему же, «чем обусловлены имя и форма», следует ответить: «Имя и форма обусловлены сознанием».

Когда спрашивают, о Ананда, «обусловлено ли чем-либо сознание», следует ответить: «Обусловлено». Вопрошающему же, «чем обусловлено сознание», следует ответить: «Сознание обусловлено именем и формой».

3. Таким образом, о Ананда, сознание обусловлено именем и формой, имя и форма обусловлены сознанием, именем и формой обусловлено соприкосновение, соприкосновением обусловлено чувство, чувством обусловлена жажда, жаждой обусловлена привязанность, привязанностью обусловлено становление, становлением обусловлено рождение, рождением обусловлены старость и смерть, старостью и смертью обусловлено воз-

никновение скорби, жалоб, страданий, тоски, отчаяния. Таков источник всей этой юдоли страданий.

4. «Старость и смерть обусловлены рождением» — так говорится. «В каком же смысле старость и смерть обусловлены рождением?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы рождения, то есть у богов бога, у гандхарвов гандхарвы, у якшей якши, у бхут бхута[37], у людей человека, у четвероногих четвероногого, у птиц птицы, у пресмыкающихся пресмыкающегося, и когда у такого-то и такого-то существа в таком-то и таком-то состоянии не возникало бы рождения, то есть при полном отсутствии какого бы то ни было рождения, при прекращении рождения, Ананда, откуда было бы взяться старости и смерти? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности старости и смерти — это рождение.

5. Далее говорится: «Рождение обусловлено становлением». «В каком же смысле рождение обусловлено становлением?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы становления, то есть становления влечения, становления, имеющего форму, становления, не имеющего формы, то есть при полном отсутствии какого бы то ни было становления, при прекращении становления, Ананда, откуда было бы взяться рождению? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности рождения — это становление.

6. Далее говорится: «Становление обусловлено привязанностью». «В каком же смысле становление обусловлено привязанностью?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы привязанности, то есть привязанности, возникающей от влечений, привязанности, возникающей от размышлений, привязанности, возникающей от веры в обряды, привязанности, возникающей от веры в существование собственной души, то есть при полном отсутствии какой бы то ни было привязанности, при прекращении привязанности,

Ананда, откуда было бы взяться становлению? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности становления — это привязанность.

7. Далее говорится: «Привязанность обусловлена жаждой». «В каком же смысле привязанность обусловлена жаждой?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы жажды, то есть жажды формы, жажды звука, жажды запаха, жажды вкуса, жажды касаемого, жажды дхаммы, то есть при полном отсутствии какой бы то ни было жажды, при прекращении жажды, Ананда, откуда было бы взяться привязанности? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности привязанности — это жажда.

8. Далее говорится: «Жажда обусловлена чувством». «В каком же смысле жажда обусловлена чувством?». Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы чувства, то есть чувства, возникающего от соприкосновения ушей, чувства, возникающего от соприкосновения носа, чувства, возникающего от соприкосновения языка, чувства, возникающего от соприкосновения тела, чувства, возникающего от соприкосновения ума, то есть при полном отсутствии какого бы то ни было чувства, при прекращении чувства, Ананда, откуда было бы взяться жажде? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности жажды — это чувство.

9. Итак, Ананда, жажда возникает от чувства, от жажды возникает поиск, от поиска возникает получение, от получения возникает утверждение, от утверждения возникает жажда удовольствий, от жажды удовольствий возникает приобретение, от приобретения возникает захват, от захвата возникает алчность, от алчности возникает охрана, от охраны возникает множество грехов, [возникают] злополучные дхаммы, [возникают] хватание за палку и хватание за оружие, схватки и распри, брань и раздор, клевета и ложь.

19. Далее говорится: «Чувство обусловлено соприкосновением». «В каком же смысле чувство обусловлено соприкосновением?». Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, никоим образом, никогда и нигде не возникало бы соприкосновения, то есть соприкосновения глаз, соприкосновения ушей, соприкосновения носа, соприкосновения языка, соприкосновения тела, соприкосновения ума, то есть при полном отсутствии какого бы то ни было соприкосновения, при прекращении соприкосновения, откуда было бы взяться чувству? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности чувства — это соприкосновение.

20. Далее говорится: «Соприкосновение обусловлено именем и формой». «В каком же смысле соприкосновение обусловлено именем и формой?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если, о Ананда, посредством внешнего вида, отличительного признака, приметы, определения сделано описание [всей] группы имен, то при полном отсутствии этого внешнего вида, этих отличительных признаков, этих примет, этих определений откуда было бы взяться соприкосновению со [всей] группой форм, происшедшему через называние? «Неоткуда, благой».

Если, о Ананда, посредством внешнего вида, отличительного признака, приметы, определения сделано описание [всей] группы форм, то при полном отсутствии этого внешнего вида, этих отличительных признаков, этих примет, этих определений откуда было бы взяться соприкосновению со [всей] группой имен, происшедшему через отталкивание? «Неоткуда, благой». Если, о Ананда, посредством внешнего вида, отличительного признака, приметы, определения сделано описание [всей] группы имен и группы форм, то при полном отсутствии этого внешнего вида, этих отличительных признаков, этих примет, этих определений откуда было бы взяться соприкосновению, происшедшему через называние, и соприкосновению, происшедшему через отталкивание? «Неоткуда, благой».

Если, о Ананда, посредством внешнего вида, отличительного признака, приметы, определения сделано

описание имени и формы, то при полном отсутствии этого внешнего вида, этих отличительных признаков, этих примет, этих определений откуда было бы взяться соприкосновению? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности соприкосновения — это имя и форма.

21. Далее говорится: «Имя и форма обусловлены сознанием». «В каком же смысле имя и форма обусловлены сознанием?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяться в материнском лоне имени и форме? «Неоткуда, благой».

А если, Ананда, сознание, попав в материнское лоно, вновь из него было бы извергнуто, откуда было бы взяться имени и форме в этом рождении? «Неоткуда, благой».

А если, Ананда, сознание мальчика или девочки было бы уничтожено, пока они еще маленькие, то откуда было бы взяться росту, увеличению, полному расцвету имени и формы? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности имени и формы — это сознание.

22. Далее говорится: «Сознание обусловлено именем и формой». «В каком же смысле сознание обусловлено именем и формой?» Это, Ананда, следует понимать следующим образом. Если бы, о Ананда, сознание не находило бы опоры в имени и форме, то откуда было бы в будущем взяться возникновению страданий из-за рождения, старости и смерти? «Неоткуда, благой». В этом, Ананда, и содержится причина и основа происхождения и обусловленности сознания — это имя и форма» (Дигха-никая, ч. II. Маханидана-сутта-нитанта).

III. [ПОНЯТИЕ ПУСТОТЫ *(ШУНЬЯ)*]

Однажды достопочтенный Ананда так сказал владыке: «О благой, «мир — это пустота, мир — это пустота» — так говорится. В каком же смысле, благой, говорится, что мир — это пустота?» «В том смысле, что он лишен души и [всего], что относится к душе. Поэтому и говорится, что мир — это пустота. Что же, Ананда,

лишено души и [всего], что относится к душе? Глаз, Ананда, лишен души и [всего], что относится к душе. Формы лишены души и [всего], что относится к душе. Сознание глаза лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение глаза лишено души и [всего], что относится к душе. Ухо, Ананда, лишено души и [всего], что относится к душе. Звуки лишены души и [всего], что относится к душе. Сознание уха лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение уха лишено души и [всего], что относится к душе. Нос, Ананда, лишен души и [всего], что относится к душе. Запахи лишены души и [всего], что относится к душе. Сознание носа лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение носа лишено души и [всего], что относится к душе. Язык, Ананда, лишен души и [всего], что относится к душе. Вкус лишен души и [всего], что относится к душе. Сознание языка лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение языка лишено души и [всего], что относится к душе. Тело, Ананда, лишено души и [всего], что относится к душе. Касаемое лишено души и [всего], что относится к душе. Сознание тела лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение тела лишено души и [всего], что относится к душе. Ум, Ананда, лишен души и [всего], что относится к душе. Дхамма лишена души и [всего], что относится к душе. Сознание ума лишено души и [всего], что относится к душе. Соприкосновение ума лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением глаза, приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением уха, приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением носа, приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением языка,

приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением тела, приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. И то чувство, которое возникает, обусловленное соприкосновением ума, приносит ли оно радость или страдание или не приносит ни страдания, ни радости, также лишено души и [всего], что относится к душе. Вот почему, Ананда, [мир] лишен души и [всего], что относится к душе. Вот почему говорят, что мир — это пустота» (Самьютта-никая, ч. IV. Салаятана-вагга, 4, 85).

IV. [НИРВАНА]

«О достопочтенный Нагасена, в мире видны [вещи], порожденные *каммой* [38], [вещи], порожденные причиной, [вещи], порожденные материальной причиной, скажи мне, что же в этом мире не рождено *каммой,* не рождено причиной, не рождено материальной причиной». — «Две [вещи] в мире, о царь, не рождены *каммой,* не рождены причиной, не рождены материальной причиной. Вот эти две [вещи]: пространство, о царь, не рождено *каммой,* не рождено причиной, не рождено материальной причиной. Нирвана, о царь, не рождена *каммой,* не рождена причиной, не рождена материальной причиной. Вот те две [вещи], о царь, которые не рождены *каммой,* не рождены причиной, не рождены материальной причиной». — «Не искажаешь ли ты, о Нагасена, слова победителя, отвечая на [мой] вопрос без знания дела?» — «О царь, что же сказал я такого, что ты говоришь со мной так?..» — «О благой Нагасена, то, что ты сказал относительно пространства, что оно не рождено *каммой,* не рождено причиной, не рождено материальной причиной, верно. Но ведь владыка, о благой Нагасена, многими сотнями доводов объяснял [своим] ученикам путь к достижению *нирваны,* ты же говоришь, что *нирвана* не рождена причиной». — «Действительно, о царь, владыка многими сотнями доводов объяснял [своим] ученикам путь к достижению *нирваны,* но ведь он не объяснял причину, по которой возникает *нирва-*

на». — «Здесь мы, о благой Нагасена, из тьмы вступаем в еще большую тьму, из леса в еще более густой лес, из чащи в еще более густую чащу, если согласимся, что причина достижения нирваны существует, но не существует причины возникновения *дхаммы*[39]. О благой Нагасена, если существует причина достижения нирваны, то следует ожидать, что есть [также] и причина возникновения нирваны. Точно так же если существует отец ребенка, то следует ожидать, что существует также и отец отца; если существует учитель ученика, то следует ожидать, что существует также и учитель учителя; если существует семя для ростка, то следует ожидать, что существует также и семя для семени; точно так же, о благой Нагасена, если существует причина достижения *нирваны,* то следует ожидать, что существует также и причина возникновения *нирваны.* Оттого, что у дерева или лианы существует верхушка, существует [у них] и середина, и корень; точно так же, о благой Нагасена, если существует причина достижения *нирваны,* то следует ожидать, что существует также и причина возникновения *нирваны».* — *«Нирвана,* о царь, не возникает, поэтому и не существует причины возникновения *нирваны».* — «Теперь, о благой Нагасена, приведя довод, разъясни мне с помощью довода, так, чтобы я понял, [что значит] «существует причина достижения *нирваны,* но не существует причины возникновения *нирваны».* — «Хорошо, о царь, слушай внимательно, слушай прилежно, и я изложу тебе эти доводы. Может ли человек, о царь, обладая той силой, что дана ему от природы, подняться отсюда на вершину царицы гор Гималаев?» — «Да, о благой». — «А может ли этот человек, о царь, обладая той силой, что дана ему от природы, принести сюда царицу гор Гималаи?» — «Конечно, нет, о благой». — «Точно так же, о царь, можно объяснить путь к достижению *нирваны,* но нельзя указать причину возникновения *нирваны.* Может ли человек, о царь, обладая той силой, что дана ему от природы, переплыв на лодке великий океан, достичь дальнего берега?» — «Да, о благой». — «А может ли этот человек, о царь, обладая той силой, что дана ему от природы, принести сюда

этот дальний берег великого океана?» — «Конечно, нет, о благой». — «Точно так же, о царь, можно объяснить путь к достижению *нирваны,* но нельзя указать причину возникновения *нирваны.* Почему это так? Из-за необусловленности [природы] *дхаммы».* — «О достопочтенный Нагасена, значит, *нирвана* не обусловлена?» — «Да, о царь, *нирвана* не обусловлена. Она никем не сотворена; о *нирване,* о царь, нельзя сказать ни того, что она возникла, ни того, что она не возникла, ни того, что она должна возникнуть, что она прошлое, будущее или настоящее, что ее можно воспринять зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием». — «Если, о достопочтенный Нагасена, *нирвана* не возникла и не не возникла, не должна возникнуть, [если она] не прошлое, не будущее, не настоящее, [если она] не может быть воспринята ни зрением, ни слухом, ни обонянием, ни вкусом, ни осязанием, тогда ты, достопочтенный Нагасена, говоришь о *нирване* как о несуществующей дхамме, [тогда ты] утверждаешь «*нирваны* не существует»». — «*Нирвана* существует, о царь, ее можно воспринять разумом; праведный ученик, идущий по правильному пути, с чистым разумом, с возвышенностью и прямотой, не имеющий препятствий, свободный от чувственных желаний, видит *нирвану».* — «Что же она такое, эта *нирвана,* о благой? Как она может быть объяснена с помощью сравнений? Приведи мне доводы, согласно которым она есть *дхамма,* объяснимая с помощью сравнений». — «Существует ли, о царь, то, что называется ветром?» — «Да, о благой». — «Тогда, о царь, покажи [мне] ветер, имеющий цвет, имеющий форму, маленький или большой, длинный или короткий». — «Это невозможно, о благой Нагасена, ветер не может быть показан, потому что ветер нельзя ни охватить рукой, ни потрогать, и тем не менее ветер существует». — «Но ведь если, о царь, невозможно показать ветер, то, значит, ветра не существует?» — «Я знаю, о благой Нагасена, что ветер существует, это [знание] запало мне в сердце, но я не могу показать ветер». — «Точно так же, о царь, существует *нирвана,* а я не могу показать *нирвану* ни с помощью цвета, ни с помощью формы» (из «Милинда-паньха»).

1. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего.

3. «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается.

5. Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма.

6. Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры.

7. Того, кто живет в созерцании удовольствий, необузданного в своих чувствах, неумеренного в еде, ленивого, нерешительного — именно его сокрушает Мара [40], как вихрь — бессильное дерево.

20. Если даже человек мало повторяет писание, но живет, следуя дхамме, освободившись от страсти, ненависти и невежества, обладая истинным знанием, свободным разумом, не имея привязанностей ни в этом, ни в ином мире, он причастен к святости.

38. У того, чья мысль нестойка, кто не знает истинной дхаммы, чья вера колеблется, мудрость не становится совершенной.

42. Что бы ни сделал враг врагу или же ненавистник ненавистнику, ложно направленная мысль может сделать еще худшее.

43. Что бы ни сделали мать, отец или какой другой родственник, истинно направленная мысль может сделать еще лучшее.

50. Пусть смотрит он не на ошибки других, на сделанное и несделанное другими, но на сделанное и несделанное им самим.

51. Хорошо сказанное слово человека, который ему не следует, столь же бесплодно, как и прекрасный цветок с приятной окраской, но лишенный аромата.

63. Глупец, который знает свою глупость, тем

самым уже мудр, а глупец, мнящий себя мудрым, воистину, как говорится, глупец.

74. «Пусть думают и миряне, и отшельники, что это сделано мной. Пусть они зависят от меня во всех делах» — таково намерение глупца; его желание и гордость возрастают.

76. Если кто увидит мудреца, указывающего недостатки и упрекающего за них, пусть он следует за таким мудрецом как за указывающим сокровище. Лучше, а не хуже будет тому, кто следует за таким.

81. Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал.

83—84. Добродетельные продолжают свой путь при любых условиях. Благие, даже томясь желанием, не болтают. Тронутые счастьем или же горем, мудрецы не показывают ни того ни другого. Ни ради самого себя, ни ради другого не возжелает он ни сына, ни богатства, ни царства. На незаконной стезе не возжелает он себе успеха. Да будет он благороден, мудр и справедлив.

89. Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли нирваны.

103. Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве.

109. У того, кто почтителен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила.

110. Один день жизни добродетельного и самоуглубленного лучше столетнего существования порочного и распущенного человека.

112. Один день жизни обладающего кипучей энергией лучше столетнего существования ленивого и лишенного энергии человека.

126. Одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в преисподнюю, праведники — на небо, лишенные желаний достигают нирваны.

129. Все дрожат перед наказанием, все боятся смерти — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

135. Как пастух палкой гонит коров на пастбище, так старость и смерть гонят жизнь живых существ.

137—140. Кто налагает наказание на безвинных и неиспорченных, тот быстро приходит к одному из десяти состояний. Его могут постигнуть: острое страдание, повреждение тела и тяжелое мучение или же болезнь, безумие, или царская немилость, или тяжкое обвинение, или потеря родных, или утрата богатства, или же домá его спалит пламенный огонь. Когда разрушается тело, глупый попадает в преисподнюю.

141. Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежанье на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сиденье на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений.

147—148. Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства. Изношено это тело, гнездо болезней, бренное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом смерть.

150—151. Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней. Изнашиваются даже разукрашенные царские колесницы, так же и тело приближается к старости. Но дхамма благих не приближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных.

170—171. Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти. Идите смотрите на сей мир, подобный пестрой царской колеснице! Там, где барахтаются глупцы, у мудрого нет привязанности.

182. Трудно стать человеком; трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветленного.

185. Неоскорбление, непричинение вреда и воздержность в согласии с *пратимокшей* [41], и умеренность

в еде, и уединенное существование, и преданность возвышенным мыслям — вот учение просветленных.

190—192. Тот же, кто нашел прибежище в Будде, в Дхамме и в Сангхе [42], кто владеет подлинным знанием, видит четыре благородные истины. Зло, происхождение зла, преодоление зла и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла. Вот такое прибежище безопасно, такое прибежище — лучшее. Достигший такого прибежища освобождается от всех горестей.

202. Нет огня, большего, чем страсть; нет беды, большей, чем ненависть; нет несчастья, большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию.

228. И не было, и не будет, и теперь нет человека, который достоин только порицаний или только похвалы.

244—245. Легко жить тому, кто нахален, как ворона, дерзок, навязчив, безрассуден, испорчен. Но трудно жить тому, кто скромен, кто всегда ищет чистое, кто беспристрастен, хладнокровен, прозорлив, чья жизнь чиста.

270. Он не благороден, если совершает насилие над живыми существами. Его называют благородным, если он не совершает насилия ни над одним живым существом.

273—274. Лучший из путей — восьмеричный; лучшая из истин — четыре слова [42а]; лучшая из дхамм — уничтожение страстей; лучший из двуногих — тот, кто прозорлив.

Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Все иное — наваждение Мары.

284. Пока у мужчины не искоренено желание к женщинам — пусть даже самое малое, — до тех пор его ум на привязи подобно теленку, сосущему молоко у матери.

354. Дар дхаммы превосходит всякий дар; сладость дхаммы превосходит всякую сладость; радость дхаммы превосходит всякую радость; уничтожение желаний побеждает любую печаль.

367. У кого совсем нет отождествления себя с именем и формой и кто не печалится, не имея ничего, именно такого называют *бхикшу* [43].

372—374. Нет размышления у того, кто не знает; нет знания у того, кто не размышляет. У кого же и размышление и знание, тот действительно близок к нирване. Бхикшу с успокоенным умом, удалившийся в одиночество, испытывает сверхчеловеческое наслаждение: он отчетливо видит дхамму. Всякий раз, когда он во всей полноте познает возникновение и разрушение элементов, он, знающий это бессмертие, достигает радости и счастья.

389. Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика.

391, 396. Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью — кто сдерживает себя в трех вещах. Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать... Я же называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и лишен благ.

423. Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершить.

ФИЛОСОФИЯ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД)

В этот период философская мысль Индии достигает высокой стадии развития. Философия окончательно конституируется в самостоятельную дисциплину, важнейшее назначение которой, как говорится в выдающемся памятнике общественно-политической мысли Индии «Артхашастре», состоит в том, чтобы быть методологическим руководством в теоретической и практической сферах деятельности, причем эту свою функцию она выполняет через обнаружение противоречивой природы исследуемых явлений.

Основной формой развития философии становятся философские школы, или системы *(даршаны)*. Их состав не строго фиксирован, различные источники называют разное их число. Но именно в этот период складывается их основное ядро, в которое входят: буддийская философия (четыре главные школы — вайбхашика, сарвастивада, шуньявада, или мадхьямика,

виджнянавада, или йогачара), джайнистская философия, философия чарвака (или локаята), ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта; по общности некоторых важнейших принципов последние шесть школ иногда объединяют попарно. Каждая из этих школ стремится охватить весь круг философской проблематики, но вместе с тем каждой из них свойственно акцентирование определенного аспекта этой проблематики.

Так, школа чарвака-локаята отличается своим бескомпромиссно материалистическим характером: она категорически отрицает бога и душу, конечными основами бытия считает четыре или пять первоэлементов *(бхута)*. Все школы буддизма отвергают субстанциальность существующего и подчеркивают его изменчивую, непостоянную природу, сводя его к сложной и подчас запутанной системе групп первичных элементов (*скандх, дхарм* и т. д.), куда входят как физические *(рупа)*, так и психические, духовные *(ведана, виджняна, читта)* элементы, сочетания которых образуют вечный поток порождающих и обусловливающих друг друга мгновенных состояний *(кшаника)* бытия. Джайнизм провозглашает все в мире имеющим душу и требует в связи с этим соблюдения принципа ненасилия *(ахимса)*; он признает также за каждой вещью и явлением бесчисленное множество свойств и определений, что приводит его в гносеологии к своеобразному релятивизму: о каждом объекте можно высказать утвердительное суждение с таким же успехом, как и отрицательное *(сьядвада)*. В системе вайшешика центральным является учение об атомистическом строении мира. Школа ньяя главное внимание уделяет проблемам логики и теории познания, принимая в основном онтологию вайшешики. В санкхье главная категория — материя *(пракрити, прадхана, авьякта)*, наряду с которой признается также существование множества независимых от нее душ *(пуруша)*. Йога разрабатывает преимущественно психологические вопросы о путях и средствах «отвлечения», «очищения» сознания, души от предметного мира, принимая в качестве теоретической основы систему категорий санкхьи, из-за чего некоторые авторы не считают ее самостоятельной школой, а лишь теистической разновидностью санкхьи. Миманса своей целью ставит оправдание и объяснение ведического ритуализма, но развиваемая ею в этой связи система философских взглядов носит вполне рациональный характер и сама по себе имеет весьма отдаленное отношение к Ведам. Веданта известна как наиболее влиятельная система монистического объективного идеализма. Она продолжает учение Упанишад о Брахмане-атмане как духовном источнике и основе всего сущего, доводя его до провозглашения материального мира ложной видимостью, иллюзией *(майя)*, проистекающей из незнания *(авидья)* подлинной природы Брахмана-атмана.

В трактовке коренного вопроса философии — природы сознания и его отношения к миру — в философии раннего средневековья существует несколько подходов. Школа чарвака-

локаята провозглашает сознание непосредственным продуктом материи, результатом комбинации вещественных элементов *(бхута)*; при всем безусловно материалистическом характере решения этого вопроса оно вместе с тем страдает определенной прямолинейностью и элементарностью: сознание здесь рассматривается лишь в индивидуально-психологическом плане, что закрывает для чарваков-локаятиков возможность понять его качественно специфическую природу, к материи (тем более к веществу) непосредственно несводимую и из нее непосредственно невыводимую.

Другие школы, пытаясь так или иначе преодолеть эту ограниченность чарваков-локаятиков, либо провозглашали сознание в конечном счете функцией души (джива — в джайнизме, атман — в ньяе, вайшешике, мимансе), которая, однако, не стоит над миром и вне его, а располагается в ряду других категорий бытия, либо же, как в санкхье, объявляли сознание *(буддхи, ахамкара)* одним из первых продуктов развития материи, предшествующих возникновению вещественных элементов. Буддизм, отрицающий субстанциальность сознания и единство его природы, но признающий реальность психического «я», понимает сознание как непрерывный поток мгновенных состояний психики; одна из его школ — виджнянавада — стоит на позициях субъективного идеализма, считая сознание *(виджняна)* единственной реальностью. В веданте высшей способностью сознания наделяется духовный абсолют — Брахман-атман.

В школах раннего средневековья гораздо большее внимание, чем в предшествующий период, уделяется проблемам гносеологии и логики. Разные школы признают различное количество источников или средств познания *(прамана)*, начиная от одного (восприятие) — в школе чарвака-локаята и кончая шестью — в школе миманса. Однако все это количество сводится фактически к трем основным: восприятию (*пратьякша*, т. е. чувственная ступень познания), умозаключению, или выводному знанию (*анумана*, т. е. рациональная ступень познания), и *шабде*, о котором необходимо сказать особо. *Шабда* (буквально «звук», «слово») приравнивается обычно к свидетельству священного писания, т. е. Вед, как источника высшего знания и высшей мудрости, на основании чего все школы, признающие *шабду* в качестве источника знания, зачисляются в разряд религиозно-ортодоксальных. Однако внимательный анализ самих источников говорит о том, что в большинстве школ *шабда* понимается как знание, полученное от умудренных опытом и заслуживающих доверия людей *(аптавачана)*, живших или живущих. Таким образом, в признании *шабды* источником знания утверждается фактически тот, вероятно смутно понимавшийся древними мыслителями факт, что субъектом познания выступает не отдельный индивид, а их социальная совокупность, которая только и обеспечивает преемственность накопленных человечеством знаний, их передачу от одного поколения к другому.

Если в разработке онтологических и гносеологических аспектов философии школы раннего средневековья обнаруживают большое разнообразие и богатство взглядов, то в трактовке этической проблематики доминирует — с незначительными вариациями — один-единственный мотив, провозглашенный еще в Упанишадах: высшее благо и счастье *(ананда)* состоит в избавлении и спасении *(мокша, мукти)* души от (реально или ложно) обременяющих ее уз *кармы* и *самсары*. Фактически лишь в этой части понятие души выполняет во многих школах собственно религиозные функции. В большинстве же остальных случаев оно несет вполне рациональную нагрузку — служит для объяснения таких явлений, как качественная специфика сознания, память, идентичность человеческой личности на всем протяжении жизни, обнаруживаемый ею с момента рождения целый ряд привычек и способностей, например сосание груди и т. п., т. е. тех явлений, которые не могли получить позитивного истолкования со стороны тогдашней науки (см. «Шад-даршана-самуччая», 23).

Исключением из такого рода настроений религиозной этики являются гедонистические, оптимистические взгляды школы чарваков-локаятиков, которая провозглашала земную, мирскую жизнь со всеми ее радостями, удовольствиями и страданиями высшим и единственно возможным благом для человека.

В собственно философских произведениях этого периода социальные проблемы освещаются весьма скупо или совсем не затрагиваются; они составляют главный предмет специальной и весьма обширной по объему литературы: правовой, политической, хозяйственной (так называемые дхармашастры и артхашастры), которая из-за недостатка места не может быть представлена здесь. За редким исключением, в литературе этого рода проводится религиозно-идеалистическая трактовка социальной жизни: она сводится к признанию божественного происхождения варновой структуры общества и государственной (царской) власти, защите верховенства жрецов, необходимости соблюдения четырех стадий жизни *(ашрама)* и т. п. Вместе с тем в отдельных произведениях (главным образом буддийских и джайнистских) говорится о равенстве всех варн, выдвигается идея договорного происхождения государства, содержатся призывы к миру и дружбе между людьми, народами и государствами. В «Артхашастре» (XV. 180. 1) высказывается мысль о том, что основой социальной жизни является хозяйствование, экономика. Многие мыслители, и особенно чарвакилокаятики, выступали с разоблачением паразитизма жречества (брахманов), заявляли о том, что религия является обманом народа; в русле этой же идеи находится и записанная китайским путешественником Сюань-Цзанем и нигде не упоминаемая версия о земном происхождении «Бхагавад-гиты», к тому времени уже канонизированной в качестве священного писания. Большой интерес представляет также почти не используемое в современной индологической литературе свидетельство выдающегося среднеазиатского мыслителя Бируни (X—XI вв.)

о пагубном влиянии на индийскую науку (в данном случае астрономию) господствовавшей в стране религиозной ортодоксии. В подборку включены также отрывки из поэмы великого индийского поэта, философа и лингвиста Бхартрихари, которые по своему гуманистическому содержанию перекликаются со взглядами раннего европейского Возрождения.

Ввиду невозможности привести здесь трактаты каждой философской школы представление об их учениях можно получить по компендиям, или обзорам, составлявшимся в этот период. Среди них наиболее известными и авторитетными считаются три: «Сарва-сиддхантасара-самграха» («Собрание всех существующих теорий»), приписываемая знаменитому ведантисту Шанкаре (VIII—IX вв.), «Шад-даршана-самуччая» («Собрание шести философий») джайниста Харибхадры (IX—X вв.) и, наконец, наиболее обширная среди них «Сарва-даршана-самграха» («Собрание всех философий») Мадхавачарьи, также ведантиста (XIV в.). Из них предпочтение отдано трактату Харибхадры — за его лапидарность и представительность (он содержит почти тот же философский материал, что и трактат Мадхавачарьи, только излагает его в более сжатой форме и подвергает более тщательному отбору), а также за его объективность освещения, свойственную большинству джайнистских работ.

Кроме того, самостоятельными источниками представлены: шуньявада (в извлечениях) — одна из интереснейших буддийских школ, разрабатывавшая принципы негативной диалектики; веданта — самая значительная школа индийского объективного идеализма; материалистическая школа чарвака-локаята. Эти три школы, особенно последние две, представляют как бы крайние полюсы индийской философии.

Подборка открывается краткими извлечениями из «Артхашастры», в которых перечисляются известные ей философские школы и определяется назначение самой философии. Отрывок печатается по книге: «Артхашастра, или Наука политики». Перевод с санскрита. Издание подготовил В. И. Кальянов. М. — Л., 1959.

I. АРТХАШАСТРА

[ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ МЕСТА СРЕДИ ДРУГИХ НАУК]

Философия, учение о трех Ведах, учение о хозяйстве, учение о государственном управлении — это науки... Философия — это санкхья, йога и локаята. Исследуя при помощи логических доказательств: в учении о трех Ведах — законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, философия

исследует и сильные, и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастие и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорою всех установлений...

То, что обеспечивает сохранение и благополучие философии, троицы Вед и учения о хозяйстве, есть жезл, управление им есть наука о государственном управлении (I. 1. 2, 4).

II. ХАРИБХАДРА. ШАД-ДАРШАНА-САМУЧЧАЯ

В трактате Харибхадры, содержащем 87 строф (шлок), излагаются учения буддизма, ньяи, санкхьи, джайнизма, вайшешики, мимансы и локаяты; отсутствуют йога и веданта. Йога не включена ввиду общности ее собственно философских положений с санкхьей, а веданта — по всей вероятности, потому, что Харибхадра считал ее не более чем систематизацией учения Упанишад о Брахмане-атмане.

Источник приводится полностью по изданию: *Haribhadra.* Shad-Daršana-samuccaya. Text and Transl. into English with Notes by Dr. K. Satchidananda Murty. Tenali, [1958]. Перевод Н. П. Аникеева. По мере необходимости к шлокам даются пояснения, основанные на комментариях джайнистских философов Манибхадры и Гунаратны, которые хотя и различаются в толковании ряда положений, но в понимании принципиальных вопросов почти не расходятся между собой. На русском языке публикуется впервые.

1. ВВЕДЕНИЕ

1. Воздав хвалу Джине, Победителю, учителю *сьядвады,* который обладает прекрасным знанием всех философий, мы вкратце поведаем о них.

[Джина, или Махавира, — основатель джайнизма. *Сьядвада* — одно из центральных положений джайнизма, согласно которому каждый объект имеет бесконечное число признаков и свойств; они постоянно меняются во времени и поэтому никто не в состоянии познать объект полностью; наше знание о нем всегда будет частичным и относительным. Следовательно, суждения об объекте должны носить ограничительный характер, сопровождаться выражением «сьят» — «в некотором отношении»].

2. В этом мире, состоящем из глубоких различий, имеется только шесть [истинных] философий, и муд-

рый должен знать их в соответствии с различиями в признаваемых ими богах и категориях *(таттва)*.

[Под различиями богов имеется в виду принадлежность — обычно формальная — почти всех философских школ к той или иной религии или ее сектам; различиями в *таттвах* характеризуются собственно философские взгляды].

3. Буддизм, ньяя, санкхья, джайнизм, вайшешика и учение Джаймини [миманса] — вот поистине названия [этих шести] философий.

2. ФИЛОСОФИЯ БУДДИСТОВ

4. Итак, в буддийском учении божеством поистине является Сугата, описавший четыре благородные истины о страдании и т. д.

[Сугата — один из многих эпитетов, синонимов Будды; буквально «хорошо, правильно идущий»].

5. *Скандхи* способны к сочетанию, они подвержены страданию. Их насчитывают пять [видов]: чувственное знание *(виджняна)*, чувствование *(ведана)*, знание, основанное на разуме *(самджня)*, впечатление *(самскара)*, материя *(рупа)*.

[Все существующее делится на пять групп элементов *(скандх)*, которые находятся в постоянном сочетании и разъединении, образуя непрерывный поток мгновенных состояний *(кшаника)* бытия. Но хотя в мире нет ничего постоянного, устойчивого и все находится в движении, однако мир не бесформенный хаос, ибо каждое мгновенное состояние порождает, обусловливает следующее *(пратитья самутпада)*. Без творца и установленного начала мир существует благодаря взаимодействию причин и следствий. *Скандхи* включают в себя как духовные, психические, так и материальные, физические феномены].

6. То, что описывается как имеющее природу «я» и «мое» и из чего возникает весь мир [страстей, таких, как] *рага* и т. п., поистине есть причина страдания.

[*Рага* — привязанность к чему-то].

7. Все обусловленные вещи мгновенны, — это следует знать как путь, ведущий к прекращению страдания. Прекращение же страдания называется освобождением (*мокша*).

8. Пять органов чувств и пять их объектов, [таких, как] звук и т. п., а также ум — прибежище (*аятана*) *дхармы* — таковы эти двенадцать прибежищ.

[Помимо деления всего сущего на пять *скандх,* о которых говорилось выше, буддизм делит его и по двум другим принципам — на *аятаны* и *дхату. Аятаны* — это пять органов чувств, пять соответствующих им объектов — звук, образ (форма), запах, вкус, осязание, — ум *(манас)* и его основа — *дхарма; дхарма* здесь означает *ведана, самджня* и *самскара,* названные выше. Деление на *аятаны,* как и на *скандхи,* призвано объяснить психическую активность без допущения какой-либо постоянной субстанции, т. е. души. Третья классификация — по *дхатам* (элементам) — включает в себя шесть названных чувств (в том числе *манас*), шесть соответствующих им объектов и шесть видов конкретного знания, возникающего от контакта этих чувств с их объектами. Цель всех этих классификаций — показать, что, в каком бы направлении и на какой бы основе ни анализировать эмпирический мир, в нем не найти ничего субстанциального].

9. В философии Сугаты признаются только два средства познания (*прамана*) — восприятие (*пратьякша*) и вывод (*анумана*); поэтому правильное знание бывает двух видов.

10. Из них знание, свободное от воображения (*калпана*) и неложное, должно считаться восприятием; знание же носителя признака (*лингин*) по трояко определяемому признаку (*лингам*) называется выводом.

[Чувственное знание бывает подвержено ошибкам, которые буддийский логик Асанга делит на пять видов: 1) ошибки по идее *(самджня)* — например, когда отражение предмета в зеркале принимается за сам предмет; 2) ошибки по числу *(санкхья)* — например, когда отраженная в волнах реки луна кажется множественной; 3) ошибка в положении *(самстхана)* — например, когда кажется, что быстро вращаемый конец тлеющей или светящейся палки создает окружность; 4) ошибка в цвете *(варна)* — например, когда больной желтухой воспринимает все в желтом цвете; 5) ошибка в действии *(карма)* — например, когда бегущему или быстро едущему кажется, что перемещаются деревья по краям дороги.

Логический вывод *(анумана)* строится от знания сопутствующего признака (*лингам,* например, дым — признак огня) к тому, чему он сопутствует (*лингин,* т. е. огню); *лингам* (дым) называется также *хету,* т. е. основание для вывода, средний термин, а *лингин* (огонь) — *садхья,* т. е. то, что должно быть доказано; их неизменная связь (сопутствование друг другу) называется *вьяпти.*

У буддистов Нагарджуны и Диннаги вывод или силлогизм

состоит из трех членов: 1) на горе огонь, 2) потому что там дым; 3) где дым, там и огонь, как в очаге; где нет дыма, там нет и огня, как на озере; трехчленный силлогизм признается также мимансой и ведантой. Логик Дхармакирти считает, однако, третий член силлогизма излишним, поскольку он подразумевается во втором. Ньяя, санкхья, йога и джайнизм признают пятичленный силлогизм.

Трояко определяемый признак объясняется в следующей шлоке].

11. Присутствие в меньшей посылке [силлогизма] (*пакшадхармата*), присутствие во всех однородных посылках (*сапакша*) и отсутствие в разнородных посылках (*випакша*) — таковы три определения *хету*.

[Некоторые буддийские логики, например Диннага, связь между *лингам* (или хету) и *лингин* считают имеющими лишь концептуальный характер, конструкциями ума, проецируемыми на действительность, т. е. утверждают их гносеологическую, а не онтологическую природу].

12. Таково изложение буддийского учения. Теперь перейдем к изложению взглядов найяиков.

3. НЬЯЯ

13. В учении Акшапады божеством является Шива, творец и разрушитель, вездесущий, вечный, всеведущий и прибежище вечного сознания (*буддхи*).

[Акшапада (или Готама) — основоположник школы ньяя, которому приписывается ее первый источник — ньяя-сутры. В сутрах самого Акшапады нет упоминания о боге, его вводят в учение ньяи позднейшие комментаторы сутр — Удьётакара, Удаяна и др.].

14. В ньяе насчитывается 16 категорий (*таттва*), таких, как *прамана* и другие: 1) средства познания, 2) объекты правильного познания (*прамея*), 3) сомнение (*саншая*), 4) мотив (*прайоджана*), 5) пример (*дриштанта*), 6) положение (*сиддханта*), 7) части силлогизма (*аваява*), 8) предположение (*тарка*), 9) уверенность (*нирная*), 10) дискуссия (*вада*), 11) спор (*джалпа*), 12) придирчивость (*витанда*), 13) ложный довод (*хетвабхаса*), 14) извращение (*чхала*), 15) возражение не по существу (*джати*), 16) решающий довод (*нигрохастхана*) — таково их перечисление.

[Из 16 категорий первые 10 разбирают способы и методы достижения правильного знания, истины; остальные — различного рода приемы и трюки для их опровержения и отстаивания своих позиций, хотя бы заведомо ложных; подробнее они будут рассматриваться в шлоках № 24—30. Но главными категориями являются *прамана* (средства познания) и *прамея* (объекты познания)].

15. Основанием познания объекта (*артха*) является средство познания, и оно бывает четырех родов: восприятие, вывод, аналогия (*упамана*) и устное свидетельство (*шабда*).

16. Среди этих средств познания восприятие есть знание, приобретаемое от взаимодействия органов чувств с их объектами; это знание неошибочно, отчетливо, но еще не выражено в словах. Восприятие предшествует другому средству познания — выводу, и вывод бывает трех видов.

[*Неошибочно* — когда, например, перламутр не принимается за серебро или веревка — за змею. *Отчетливо* — когда, например, нечто клубящееся над землей известно как облако пыли, а не дыма (некоторыми комментаторами понимается как соответствие восприятия объекта самому объекту, что может быть установлено опытным путем, например восприятие воды проверяется ее способностью утолить жажду). *Не выраженное словами* — еще не осмысленное, не концептуализованное. Три вида вывода объясняются в следующей шлоке].

17. Вывод здесь, [в ньяе], описывается как *пурвават*, *сешават* и *саманьятодришта*. Из них первый есть вывод от причины к следствию.

[Три типа вывода различаются в ньяе в зависимости от того, является ли выводимая вещь причиной *(карана)*, следствием *(карья)* или же сходством, подобием другой вещи. В вопросе о взаимоотношении между причиной и следствием ньяя придерживается принципа *арамбхавада* — учения о реальном возникновении следствия из причины, о различии между ними (в противоположность принципу *паринамавада*, согласно которому следствие заранее существует в своей причине, а его возникновение есть лишь видоизменение причины)].

18. Пчелы *бхрамара*, дикие быки, слоны и дерево *тамала* имеют черные тела; так же подобные им тучи в отношении дождя.

[*Бхрамара* — особый вид больших пчел черного цвета; *тамала* — дерево, цветущее черными цветами. Смысл шлоки в том, что, подобно тому как чернота перечисленных существ

неизменно сопутствует их сути, является ее следствием, так и из густых черных туч (причина) обязательно выпадает дождь (следствие). Этот вывод от причины к следствию называется *пурвават*].

19. Вывод от следствия к причине называется *сешават,* как, например, по силе потока в реке узнается о дожде, прошедшем в ее истоках.

20. [Вывод] *саманьятодришта* таков: достижению человеком другого места предшествует движение; так же и в случае с солнцем.

[Мы не воспринимаем движения солнца, но узнаем о нем по изменению его местоположений, как в случае с человеком].

21. Узнавание вещи малоизвестной по ее сходству с вещью уже известной называется аналогией; например, какова корова, такова и дикая корова.

[Этот вид познания критиковался буддийским логиком Диннагой, указывавшим на его сходство с восприятием; в санкхье аналогия включается в свидетельство *(шабда);* вайшешика также не считала его самостоятельным видом знания и включала его в вывод *(анумана)*].

22. *Шабда* есть свидетельство заслуживающего доверия человека. Таковы четыре средства познания.

23. Душа же (*атма*), тело (*деха*), объекты чувств (*артха*), способность распознавания (*буддхи*), чувства (*индрии*), удовольствие (*сукха*) и т. д. суть объекты правильного познания.

[Существование души *(атма, атман)* обосновывается следующими доводами: 1) согласованность и преемственность жизненного опыта индивида свидетельствуют о наличии в нем идентичного начала, ибо тело постоянно обновляется; 2) самоочевидность понятий *дхарма* (добродетель) и *адхарма* (порок) без души потеряла бы весь свой смысл, если бы тленное тело само было душой; 3) способность сознания, узнавания и память должны чему-то принадлежать, ибо ни в одном органе тела они не обнаруживаются; 4) невозможно объяснить все эти факты допущением серии мгновенных состояний психики, как предполагают буддисты. Вечность души вытекает из того, что новорожденный сразу же тянется к молоку, чувствует радость, плачет и т. д. Это свидетельствует об имеющемся у него опыте прошлого, памяти, сохранившихся от жизни в предшествующих воплощениях. Далее рассматриваются способы и методы приобретения знания и его опровержения, названные в шлоке 14].

24. Сомнением называется неопределенное восприятие вроде: «Что бы это могло быть — [столб или человек]?» То, что должно быть достигнуто, есть цель.

25. Пример — это то, что, [будучи приведено], не стало предметом обсуждения. Что касается положений, то их четыре вида, приемлемые для всех учений и т. д.

[Четыре вида положений, или принципы, теории *(сиддханта):* 1) *сарватантра* — положения, признаваемые всеми учениями (школами), например глаз — орган восприятия, земля материальна и т. п.; 2) *пратитантра* — положения, признаваемые только одной школой, например следствие не возникает из несуществующего, существующее не перестает существовать (положения санкхьи); 3) *адхикарана* — положения, из признания которых вытекают другие положения, а без признания которых в свою очередь основные принципы не могут быть установлены, например признавая душу, необходимо признать и то, что она основа чувств; в то же время, признавая различия в чувствах, приходится признавать существование объединяющей их души; 4) *абхьяпагама* — положения, признаваемые на веру (как аксиомы); следствия же из них детально анализируются, например признавая без всякого доказательства звук субстанцией, в то же время тщательно обсуждают, вечная она или нет].

26. Пять частей силлогизма таковы: 1) суждение, которое должно быть доказано (*пратиджня*); 2) основание этого доказательства (*хету*); 3) суждение общности, подтвержденное поясняющим примером (*дриштанта*, или *удахарана*); 4) суждение о наличии этой общности в данном случае (*упаная*); 5) вывод (*нигама*).

С помощью предположения достигается прекращение сомнения, например [сомнение в том, стоит ли в отдалении столб или человек, устраняется] тем, что [на столб] садится ворона и т. п.; значит, это может быть только столб.

Определенное знание называется уверенностью, наступающей после сомнения и предположения.

[Пять членов умозаключения *(аваява):* 1) *пратиджня:* на горе огонь; 2) *хету:* потому что там дым; 3) *дриштанта* (или *удахарана*): где огонь, там и дым; 4) *упаная:* на той горе дым; 5) *нигама:* значит, на той горе огонь].

27. Дискуссией называется такой порядок беседы между учителем и учеником, в котором приводятся доводы «за» и «против».

[Дискуссия *(вада)* — это доброжелательная полемика, в которой обе стороны стремятся установить истину].

28. Спор есть опорочивание [взглядов противника] только ради собственной победы, [достигаемое] извращением этих взглядов, возражением не по существу и т. д.

Придирчивость — это спор, в котором [доводам противника] не противопоставлены свои.

[Все эти виды бессодержательного, пустого спора, спора ради спора, софистики допускаются в полемике с теми противниками, которые считаются недостойными того, чтобы раскрывать перед ними истину, и которых надо сбить с толку; эти приемы сравниваются с утыканным шипами забором, охраняющим поле истины].

29. Ложный довод — это необоснованность и т. д. Извращение — [например], «в колодце новая (*нава*) вода». Возражение не по существу есть мнимое извращение, которым положения и т. д. не опорочены.

[Виды ложного довода *(хетвабхаса):* 1) необоснованность *(асиддха):* озеро — субстанция, потому что оно дымится; 2) не относящееся к делу *(анеканта)* — звук вечен, потому что он неосязаем; ложность этого довода в том, что неосязаемость и вечность не имеют необходимой связи между собой; 3) противоречивость *(вируддха):* на горе огонь, потому что там вода. Извращение *(чхала)* строится обычно на игре слов, например *нава* — новый и девять. Одна сторона утверждает: «В колодце новая *(нава)* вода», на что противник возражает: «Как может в колодце быть девять *(нава)* вод?»].

30. Решающим доводом называют то, чем останавливают другого [в споре]. Есть много видов его: [выявление] в основной посылке [противника] несостоятельности, вынуждение к отказу [от этой посылки], [обнаружение] противоречий [в ней] и т. д.

31. Таково краткое изложение смысла учения найяиков. Теперь так же будут изложены основные принципы учения санкхьи.

4. САНКХЬЯ

32. То, что поистине находится в состоянии равновесия, называется в санкхье материей, обозначаемой также словами *прадхана* и *авьякта;* она по своему существу вечна.

[*Прадхана* — то, что вначале, природа; *авьякта* — непроявленное].

33. Одни последователи санкхьи — безбожники (*нирішвара*), другие признают своим богом Ишвару. Но все они признают двадцать пять категорий.

34. *Саттва, раджас* и *тамас* — так следует знать три качества (*гуны*). Они своим следствием имеют признаки: спокойствие, удовольствие, страдание и т. п.

35. Из этих [трех *гун*] возникает сознание (*буддхи*), которое называется также великим (*махат*). Из него возникает самосознание (*ахамкара*), а из него — шестнадцать.

36. Осязание (или кожа — *спарша*), вкус (или язык — *расана*), обоняние (или нос — *гхрана*), зрение (или глаз — *чакшу*) и пятый — слух (или ухо — *шротра*) — эти пять называются органами познания; пять органов действия: орган выделения, орган деторождения, речь, руки и ноги; ум, а также *танматры*, которых пять, — таковы шестнадцать.

[*Танматры* — тонкие, не воспринимаемые чувствами сущности пяти первоэлементов *(бхута)*, составляющие основу соответствующих им восприятий. Орган восприятия и соответствующее ему восприятие обозначаются в санскрите одним и тем же термином].

37. Из формы (*рупа*) — свет, из вкуса — вода, из запаха — земля, из звука — пространство, из осязания — воздух; подобно этому из пяти [*танматр* возникает] пять первоэлементов.

[Установленное еще в Упанишадах соответствие между чувствами и внешними стихиями используется в санкхье для объяснения возникновения грубых, вещественных первоэлементов *(бхута)* из тонких сущностей *(танматр)*].

38. Так в учении санкхьи описываются двадцать четыре категории материи. И еще есть другой — [*пуруша*], не-деятель, без *гун*, наслаждающийся и созерцающий, с вечным сознанием.

39. Итак, всего в санкхье двадцать пять категорий. Связь между материей и *пурушей* подобна той, какая есть между слепым и хромым.

[Имеется в виду распространенная в древности притча о содружестве между безногим и слепым: второй переносил на спине первого, а тот указывал ему дорогу. Точно так же пу-

руша (чистая душа) не способен действовать сам по себе, а как бы вовлекается в активность материи *(пракрити)*, оставаясь в действительности совершенно не затронутым ею].

40. Освобождение [*пуруши*] состоит в избавлении от материи с помощью его различающего знания.

[Санкхья признает] три средства познания: восприятие, вывод и свидетельство.

41. Так рассказано об учении санкхьи. Теперь расскажем о существе глубоко продуманной философии джайнов.

5. ФИЛОСОФИЯ ДЖАЙНОВ

42. У них божество — повелитель джайнов, свободный от привязанности [к предметам] и отвращения [к ним], победитель заблуждения, великий подвижник, [обладатель] совершенного знания и видения (*кевала-джняна-даршана*), достойный почитания богов и демонов, учитель истинной природы вещей, достигший высшей цели разрушением всех *карм*.

43. В их учении девять категорий: живое (*джива*) и неживое (*аджива*), а также добродетель, грех, *ашрава*, *самвара*, зависимость, *нирджара*, освобождение.

[Существующее подразделяется в джайнизме на живые субстанции, отождествляемые с душами *(джива)*, которыми обладают все предметы, а не только человек (у него самая совершенная душа), и субстанции неживые *(аджива)*, куда включаются: материя (*пудгала* — то, что поддается соединению и разъединению), состоящая из атомов *(ану)*, пространство *(акаша)*, время *(кала)* и условия движения и покоя (*дхарма* и *адхарма*). Остальные категории объясняются в последующих шлоках].

44. Здесь, [у джайнов], *джива* и отличима, и неотличима от свойств *(дхарма)*, [таких, как] знание и т. д., подвержена изменению, совершает добрые и дурные поступки, пользуется их плодами и имеет [своим] признаком сознание. Противоположное этому — *аджива*.

45. Добродетель есть воплощение добрых поступков, а грех — противоположное этому. Ложь и другие подобные [пороки] — причина зависимости, они известны в учении джайнов как *ашрава*.

[*Ашрава* — прилив материи в душу, т. е. (согласно джайнизму) воздействие дурных поступков на душу].

46. Прекращение этого есть *самвара*. Зависимость есть связь души и поступков, которые проникают друг в друга.

47. То, что разрушает связывающие *кармы*, называется *нирджара*. Полное же разъединение [души] и тела называется освобождением.

48. Укрепивший себя признанием этих девяти категорий становится на путь правильного поведения (*чаритра*), сочетая правильную веру (*шраддха*) и правильное знание (*джняна*).

[Правильная вера, правильное знание и правильное поведение известны в джайнизме как «три жемчужины» (*триратна*)].

49. Приобретши эти три — [правильную веру, знание и поведение], он после созревания *бхавьятвы* становится готовым к освобождению через сочетание правильного знания и действия.

[*Бхавьятва* — то, что есть и наступит].

50. В этом учении признаются два средства познания: непосредственное познавание (*пратьякша*) и опосредованное (*парокша*). Объект познания — все реально существующее, обладающее множеством свойств.

[У джайнистов в непосредственное знание включено не только чувственное восприятие (собственно *пратьякша*), но и непосредственное постижение душой, очищенной от плодов *кармы*, внутренней сути бытия — как отдельных предметов, так и всей их совокупности].

51. Знание от непосредственного схватывания объекта есть *пратьякша*. Отличное от него знание называется *парокша*.

[Различают пять видов опосредованного познавания (*парокша*): воспоминание, узнавание, индукция, умозаключение и свидетельство. Фактически же джайнисты, как и санкхья, признают три вида познания: восприятие, вывод (умозаключение) и свидетельство авторитета].

52. На основе положения «реально все то, что возникает, уничтожается и длится» утверждается наличие множества признаков у каждой вещи.

53. Таково краткое изложение философии джайнов, свободной от ошибок и от противоречий между сказанным прежде и сказанным теперь.

54. В отношении божества вайшешики согласны с найяиками и не отличаются от них. Но в отношении категорий различие имеется и будет сейчас показано.

[Как и в сутрах ньяи, в сутрах вайшешики бог не упоминается — он вводится в это учение позднейшими комментаторами].

55. В этом учении поистине шесть категорий: субстанция (*дравья*), качество, действие, четвертая — общность *(саманья)*, особенность *(вишеша)* и присущность *(самавая)*.

[В отличие от 16 категорий ньяи, являющихся в основном логическими, категории вайшешики носят онтологический характер. Первые три из них имеют вещественную природу *(артха)*, существуют во времени и пространстве, последние — вне их, сами по себе и невещественны.

В другом отношении вайшешика делит все объекты на два вида: существующие *(бхава)* и несуществующие *(абхава)*; последний объединяет все негативное, например отсутствие вещи. Перечисленные выше шесть категорий относятся к существующим объектам].

56. Из них субстанция бывает девяти видов: земля, вода, огонь, воздух, эфир, время, пространство, душа и ум. Качество же бывает двадцати четырех видов.

[Харибхадра не упоминает об атомизме вайшешиков, которые считают первоэлементы *(бхута)* состоящими из мельчайших неделимых частиц — *ану* (атомов). Виды качеств перечисляются в следующей шлоке].

57. Осязание, вкус, цвет, запах, звук, количество, разъединение и соединение, величина, определенность, отдаленность и близость, а также способность распознавания, удовольствие и страдание, желание, добродетель и порок, усилие, впечатление, неприязнь, вязкость, тяжесть, текучесть и скорость — таковы качества.

[Харибхадра называет 25 качеств за счет выделения в самостоятельное качество *вега* (скорость), которую другие считают разновидностью *самскары* (*вега* — длительность впечатления — *самскары* — или импульс к нему)].

58. Подъем, опускание, сжатие, расширение и общее движение — таковы пять видов действия. Общность бывает двух видов — высшая и низшая.

59. Из них то, что зовется бытием, есть высшая общность; субстанциальность (*дравьятва*) и другие считаются низшей общностью. Теперь относительно особенности: поистине она — единичное и определяется как то, что существует в вечных субстанциях.

[Высший тип общности — бытие, ибо оно включает в себя все, само же не исчерпывается ничем. Под особенностью Харибхадра, возможно, имеет в виду атомы. Между «бытием» и «особенностью» находятся все объекты. Некоторые вайшешики выделяют еще промежуточную общность *(парапара)*, например «вещественность», «животность» и т. п.].

60. Присущностью называется такое отношение между двумя неразрывно связанными вещами, которое составляет основу для знания о том, что одна из них поддержка, а другая — поддерживаемое.

[Например, между целым и частью, тканью и нитью].

61. [Эта школа признает] два вида познания: чувственное и выводное.

Таково краткое изложение учения вайшешика.

7. МИМАНСА

62. Также и последователи Джаймини утверждают, что не существует всеведущего бога, чьи слова могут быть источником знания.

63. Поэтому из-за несуществования кого-либо, кто способен непосредственно воспринимать сверхчувственные вещи, определение подлинной природы вещей возможно на основе вечных предписаний Вед.

[Не признавая бога-творца, миманса верит в дхарму, карму, перерождение, другие миры и тому подобные сверхчувственные вещи, существование которых устанавливается через вечные Веды. Главным основанием для утверждения вечности Вед служит в мимансе тот аргумент, что нельзя доказать их создание людьми — для них Веды всегда были священными книгами; вечность Вед обосновывается также положением о вечности звука].

64. Поэтому дóлжно сначала приступить к изучению Вед с добрыми намерениями, затем исследовать *дхарму*, ибо это ведет к *дхарме*.

65. *Дхарма* есть то, что имеет своим признаком предписание [Вед]. К исполнению предписаний [люди]

побуждаются произнесением [молитв и заклинаний, например]: «Стремящийся к достижению неба должен совершить обряд жертвоприношения на огне».

66. Джаймини признает шесть средств познания: восприятие, вывод, свидетельство, а также аналогию, допущение (*артхапати*) и отсутствие.

67. Среди них восприятие есть знание, [получаемое] от соприкосновения неповрежденных органов чувств [с объектами]. Далее, вывод есть [присущее] атману [знание], выводимое разумом из признака.

68. Свидетельство есть знание, [получаемое из] вечных Вед. Аналогия определяется как узнавание вещи малоизвестной по ее сходству с вещью уже известной.

[Трактовка *шабды* как свидетельство только Вед дается школой Прабхакары — одной из двух главных школ в мимансе. Другая школа — Кумарилы — под *шабдой* понимает не только свидетельство Вед, но и всякое достоверное устное свидетельство. Аналогия понимается в мимансе так же, как и в ньяе, иллюстрирующей ее примером сходства дикой коровы с домашней].

69. Допущением называется такой способ [познания, когда] непонятная видимая вещь объясняется с помощью предполагаемой вещи.

[Например, когда видят, что толстеющий человек днем ничего не ест, это можно объяснить только допущением того, что он наедается по ночам].

70. [Там, где эти] пять средств познания не дают [знания о] реальных вещах, для знания о существовании [этих] вещей [применяется шестое] средство — отсутствие.

[Отсутствие *(абхава)* в качестве самостоятельного средства познания признается только школой Кумарилы. О несуществовании какого-либо предмета в данном месте, например кувшина на этом столе, человек узнает не через восприятие и вывод, а из самого факта его невосприятия *(анупалабдхи)* в данном месте, хотя этим не отрицается его существование в другом месте].

71. Таково краткое изложение также и учения Джаймини. Так было дано краткое изложение всех школ *астика*.

[По традиции школы индийской философии делятся на *астика*, т. е. признающие авторитет Веды, и на *настика*, т. е.

отрицающие его. В первую группу входят ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта; во вторую — буддизм, джайнизм и чарвака-локаята.

Харибхадра применяет другой критерий: он считает *астика* все школы, признающие бога, воздаяние за прошлые деяния *(карму)* и т. п.; в разряд же *настика* он зачисляет только чарваков-локаятиков, изложение учения которых дается поэтому в самом конце].

8. КОЛИЧЕСТВО ШКОЛ

72. Некоторыми не признается отличие вайшешики от учения наййиков; по их мнению, существует только пять теорий *астика*. По их мнению, в «шесть философий» включается и школа локаята. Поэтому сейчас будет описано ее учение.

9. ЛОКАЯТА

73. Локаята считает, что не существует ни бога, ни освобождения, ни *дхармы*, ни не-*дхармы*, а также нет воздаяния ни за добродетельное поведение, ни за порочное.

[Локаята — буквально «распространенный в этом мире» *(лока)*, т. е. учение, признающее только этот мир. Гунаратна, комментатор Харибхадры, приводит и другое название этой школы — чарвака, которое он производит от глагола *чарв* — жевать, глотать, так как эта школа «проглотила» такие категории, как добродетель, грех, дхарма, бог и т. д., признаваемые другими школами].

74. Локаятики утверждают, что существует только тот мир, который воспринимается чувствами. А то, о чем говорят все знатоки, [подобно сказанному]: «Дорогая, пойди посмотри на волчий след!»

[На рассуждения о боге, добродетели, грехе и т. п. локаятики отвечают такой историей. Некто захотел показать своей любимой, как можно обмануть легковерных людей. Выйдя ночью на окраину деревни, он сделал на песке несколько отпечатков волчьих следов. Утром он стал кричать, что в деревню приходил волк. Люди взволновались и начали горячо обсуждать, как уберечь от волка свой скот. Тот же, кто сделал все это, пришел к жене и сказал ей: «Дорогая, пойди посмотри на волчий след»].

75. О прекрасная! Будем есть и пить, ведь прошлое, о прекраснобедрая, не принадлежит тебе. О боязливая,

поистине прошлое не возвращается. Это тело только сочетание [элементов].

76. Далее, для них основа сознания четыре элемента: земля, вода, огонь и воздух. Средством же познания признаются только органы чувств.

77. Из сочетания земли и других элементов возникает и тело и т. п.; и как от [смешения] составных частей напитка [возникает] опьяняющая сила, точно так же возникает и «я» (*атмата*).

[То, что называется душой, неотделимо от тела, растворено в нем].

78. Поэтому отказ от видимого во имя невидимого чарваки считают глупостью этого мира.

79. Удовольствие от достижения некоторых желанных вещей и устранения некоторых нежеланных лишено, по их мнению, смысла, [ибо они] поистине неотличны от эфира.

[Чарваки, как правило, не признают пятого элемента — эфира, считая его нереальным, ибо он невоспринимаем; точно так же нереальны и различного рода религиозные добродетели, к которым стремятся верующие, и грехи, которых они избегают].

80. Таково краткое изложение также и учения локаяты. Мудрому следует обдумать значение описанных категорий.

Так заканчивается «Шад-даршана-самуччая», составленная Харибхадрой, великим мудрецом.

III. [НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА НАГАРДЖУНЫ]

Нагарджуна (II в. н. э.) — крупнейший индийский философ, основатель буддийской школы шуньявада (или мадхьямика), в которой рационалистические, диалектические и материалистические тенденции раннего буддизма все больше вытесняются мистицизмом и интуитивизмом.

В своих сочинениях Нагарджуна подвергает критике учения разных философских школ о реальности мира и сознания. Он показывает недостаточность и несостоятельность описания в их теориях подвижной, вечно изменяющейся действительности, выявляя сложную, внутренне противоречивую природу таких основополагающих для них категорий, как бог, душа, субстанция, материя, первичные элементы, пространство, время, движение, причинность и т. д.

Но, вскрывая метафизические стороны других учений, показывая диалектическую природу бытия, его несводимость к

неизменным элементам мироздания, невозможность описания текучей действительности в застывших категориях рассудка, Нагарджуна приходит не к утверждению истинности противоречий и их отражения в сознании, а к отрицанию реальности и истинности самого бытия и сознания, к провозглашению их видимостью, миражем, иллюзией, пустотой *(шунья)*, к поискам разрешения и снятия противоречий действительности в мистической интуиции. Иными словами, диалектика используется Нагарджуной не в конструктивных, а в негативных целях, в целях разрушения позитивного знания.

Позже этот дух и общая направленность учения Нагарджуны были восприняты крупнейшим представителем объективно-идеалистической философии веданты — Шанкарой (VIII—IX вв).

Главное произведение Нагарджуны — «Мула-мадхьямака-карика» («Основные карики [двустишия] срединного учения»), которое комментировалось буддийскими мыслителями Индии, Тибета, Китая, Японии и других стран на протяжении многих веков и которое неоднократно переводилось на европейские языки. Трактат состоит из 27 глав, из которых две первые, опровергающие реальность причины и движения, представлены в подборке. Они переведены И. М. Кутасовой по изданию: «Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras), de Nagarjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti». St. Petersbourg, 1903—1913. На русском языке публикуется впервые.

ВСТУПЛЕНИЕ

Будду, который провозгласил зависимое возникновение, как не уничтожающееся и не возникающее, не конечное и не вечное, не единое и не множественное, не появляющееся и не исчезающее, полностью успокоенное, его, совершеннейшего из учителей, славлю я.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

ИССЛЕДОВАНИЕ УСЛОВИЙ

1. Не из себя и не из иного, и не из того и другого, и не без причины возникают когда-либо, где-либо какие-либо вещи.

2. Имеются четыре условия: причина, основание, предшествующее и господствующее условия. Пятой причины нет.

3. Среди этих условий мы не находим ничего, что обладало бы собственным бытием. Где мы не находим собственного бытия, там мы не находим и другого бытия.

4. В условиях не содержатся следствия. Также не

бывает условий, которые не обладали бы следствиями. То же относится и к следствиям.

5. Пусть то, от чего зависит возникновение вещи, будет ее условием. Но если эта вещь не возникает, то как же возможно ее не-условие?

6. Ни несуществующая, ни существующая вещь не может иметь причину: причиной чего является условие, если вещь не существует? Если же вещь существует, для чего тогда причина?

7. Если ни существующая дхарма, ни несуществующая дхарма не возникают, как можно допустить, что есть производящая причина?

8. О существующей дхарме говорят, что она не имеет причины. Если существующая дхарма не имеет причины, то как же была раньше возможна причина?

9. Поскольку дхармы не возникают, не может быть и уничтожения. Непосредственно предшествующая причина невозможна. Если она уничтожилась, как она может быть причиной?

10. Так как вещи не имеют собственного бытия и не существуют, излишне говорить: «Если существует это, возникает то».

11. Ни в одной отдельной причине, ни во всех причинах вместе следствие не содержится. Как может из причин возникать то, что в них не существовало?

12. Если предположить, что следствие возникает из причин, в которых оно не содержится, то почему следствие не возникает из не-причин?

13. Если следствие состоит из причин, то причины состоят не из самих себя. Как может следствие, которое происходит из причин, состоящих не из самих себя, состоять из причин?

14. Поэтому нет следствия, которое состоит из причин, и нет следствия, которое не состоит из причин. Если же не существует следствия, то как могут существовать причины и не-причины?

ВТОРАЯ ГЛАВА

ИССЛЕДОВАНИЕ ДВИЖЕНИЯ И ПОКОЯ

1. Пройденное уже нельзя пройти; то, что должно быть пройдено, еще не пройдено. А без пройденного и предстоящего пройти движущееся не существует.

2. Поскольку движение есть в движущемся (а в пройденном и непройденном движущегося нет), движение существует только в движущемся.

3. Как может движущееся называться движением, если движущееся невозможно без двух движений[44]?

4. Для того, кто допускает, что движущееся обладает движением, необходимо следует существование движущегося без двух движений: ведь только движущееся обладает движением.

5. Если настоящее движение обладает движением, то необходимо следует существование двух движений: то, благодаря которому движение совершается, и другое, которое в настоящем движении.

6. Из двух видов движения необходимо вытекает существование двух идущих, так как существование движения без совершающего движение недопустимо.

7. Если движение недопустимо без совершающего движение, то где находится идущий, когда нет движения?

8. Идущий не движется, равным образом не-идущий не движется. Кто же третий, отличный от идущего и не-идущего?

9. Говорят: «Идущий — это тот, кто движется». Как можно это допустить, если совершенно недопустимо движение без идущего?

10. Кто говорит: «Идущий движется», предполагая, что идущий обладает движением, тот необходимо должен допустить, что идущий существует без движения.

11. Если «идущий движется», то необходимо следует существование двух движений: одно, благодаря которому говорят «идущий», и другое, которое движется.

12. Движение не начинается ни в пройденном, ни в предстоящем пройти, ни в настоящем движении. Где же начинается движение?

13. До начала движения не существует ни настоящего движения, ни пройденного движения. Как же движение может начаться в непройденном движении?

14. Как могут различаться пройденное, настоящее и предстоящее пройти, если нигде не наблюдается начало движения?

15. Идущий не стоит, а не-идущий также не стоит.

Как же третий, отличный от идущего и не-идущего, должен стоять?

16. Как можно допустить положение «идущий стоит», если невозможно существование идущего без движения?

17. Покой не вытекает ни из настоящего движения, ни из пройденного, ни из предстоящего пройти. Возникновение движения и прекращение движения тоже движение.

18. Невозможно, чтобы движение и идущий были одним и тем же. Также невозможно, чтобы движение и идущий были отличными друг от друга.

19. Если бы идущий и движение были одним и тем же, то необходимо следовало бы, что деятель и действие — одно и то же.

20. Если бы идущий рассматривался как нечто отличное от движения, то существовало бы движение без идущего и идущий без движения.

21. Если две вещи не могут рассматриваться ни как одно и то же, ни как две вещи, то как же еще они могут рассматриваться?

22. Движение, благодаря которому движущийся называется идущим, не то, что сейчас движется, так как идущий не существует раньше движения, иначе кто идет и куда?

23. Настоящее движение также не может быть отлично от того движения, благодаря которому идущий получает свое название, ибо один идущий не может обладать двумя движениями.

24. Реально существующий идущий не обладает движением во всех трех временах. Несуществующий идущий также не обладает движением в трех временах.

25. Существующий и несуществующий идущий также не обладают движением в трех временах. Поэтому и движение, и идущий, и проходимый путь не существуют.

IV. ВЕДАНТА

ШАНКАРА. «АТМАБОДХА» («ПОСТИЖЕНИЕ АТМАНА»)

Традиция приписывает «Атмабодху» знаменитому философу, крупнейшему представителю веданты Шанкаре (или Шанкарачарье) (VIII—IX вв. н. э.). Она относится к наиболее

часто комментируемым его сочинениям. «Атмабодха» представляет собой краткий трактат, содержащий 68 стихотворных строф (шлок). Несмотря на свою краткость, она охватывает наиболее существенные положения веданты о Брахмане-атмане как субстанции и совокупности бытия, о взаимоотношении между телесной, физической душой и «духовной душой», о знании, постижении атмана как единственном средстве избавления от уз кармы и самсары и некоторые другие положения, провозглашенные еще в Упанишадах и «Махабхарате». Вместе с тем в трактате не рассматриваются такие важные моменты веданты, как учение о ложности, иллюзорности *(майя)* материального мира (что сближает веданту Шанкары с учением Нагарджуны о бытии как пустоте), хотя в принципе эта сторона ее учения содержится в идеях «Атмабодхи», ее гносеология и, самое главное, ее полемика с другими школами.

«Атмабодха» в переводе А. Я. Сыркина опубликована в сборнике: «Идеологические течения современной Индии». М., 1965, стр. 174—184.

1. Для уничтоживших грехи подвижничеством, умиротворенных, свободных от страстей, стремящихся к спасению составлена эта «Атмабодха».

2. Ибо [лишь] постижение, а не иные пути — верный путь к спасению. Как огонь [необходим] для изготовления пищи, [так] без знания не достигнуть спасения.

3. Действие не может устранить незнания, ибо оно не противоречит [ему], — лишь знание устраняет незнание, как свет разгоняет мрак.

4. Из-за незнания [атман представляется] как бы ограниченным; когда же оно исчезает, то, будучи единым, атман сам проявляет себя, как солнце, рассеивающее тучи.

5. Благодаря постоянному упражнению знание очищает дживу, оскверненную незнанием; совершив [это], знание само исчезает, как [орех] катака, очищающий воду.

6. Ибо подобен сну круговорот бытия, полный привязанности, отвращения и прочих [страстей]. В свое время он представляется реальным; когда же наступает пробуждение, становится нереальным.

7. До тех пор представляется реальным мир, словно [видение], рожденное блеском жемчужной раковины,

пока не познан Брахман — всеобщая опора, недвойственный.

8. В вечном Вишну, существо которого пронизано бытием и мыслью, обретаются все многообразные явления, как в золоте — кольца и прочие [украшения].

9. Подобен пространству вездесущий владыка чувств, соединенный с различными *упадхи*[45]: [как] различно оно, [так и] он бывает словно различным; [как] исчезает оно, [так и] он становится единым.

10. В силу различных *упадхи* происхождение, варна, жизненная стадия и прочие [признаки] накладываются на атмана, как вкус, цвет и прочие различия — на воду.

11. Происшедшим из пяти великих элементов, составленным из деяний называется тело — место, где воспринимают удовольствие и неудовольствие.

12. Снабженная пятью дыханиями, разумом, [способностью] постижения, десятью чувствами, возникшая из элементов, не [расчлененных] на пятерицу, тонкая часть [тела] — [вот что] доставляет восприятие.

13. Безначальным, неописуемым, незнанием зовется *упадхи*, [являющаяся] причиной; пусть же знают, что [сам] атман отличен от [этих] трех *упадхи*.

14. Вследствие соединения с пятью вместилищами[46] чистый атман будто уподобляется каждому из них, словно кристалл, соединенный с синим или иного [цвета] одеянием.

15. Пусть отделит он внутреннего чистого атмана, соединенного с телом и прочими вместилищами, как [отделяют], размалывая пестиком, зерна риса от шелухи.

16. Даже постоянно находясь во всем, атман проявляется не всюду — лишь в [способности] постижения проявляется он, как отражение — в зеркальных [поверхностях].

17. Отличающегося от тела, чувств, разума, [способности] постижения, *пракрити*, свидетельствующего об их деятельности пусть узнает он атмана, как [узнают] царя.

18. Когда деятельны чувства, то безрассудным [кажется], будто деятелен атман, как кажется, будто бежит луна, когда бегут облака.

19. Тело, чувства, разум, [способность] постижения, найдя убежище в сознании, [присущем] атману, пребывают в исполнении своих дел, словно люди, [нашедшие убежище] в солнечном мире.

20. Безрассудный приписывает свойства и деяния тела и чувств незапятнанному атману, [который] — бытие и мысль, как небу [приписывают] синеву и прочие [свойства].

21. Вследствие незнания деятельность и другие состояния, [связанные с] *упадхи* разума, принимаются за атмана, как движение воды — за [движение] отраженной в воде луны.

22. Страсть, желание, удовольствие, неудовольствие и прочее длятся, пока существует [способность] постижения; когда же она исчезает в глубоком сне, то этого нет, поэтому [все это] принадлежит [способности] постижения, а не атману.

23. Как [природа] солнца — сияние, воды — прохлада, огня — жар, так природа атмана — бытие, мысль, блаженство, вечность, чистота.

24. Когда с двумя частями атмана — бытием и мыслью — соединяется состояние [способности] постижения, то благодаря безрассудству возникает [мысль]: «Я знаю».

25. Не существует изменения атмана, нет никакого сознания у [способности] постижения, *джива* же, узнав достаточно обо всем, заблуждается: «[Атман] — знающий, видящий».

26. Считая себя *дживой,* [человек] ощущает страх, как [страшатся, приняв] веревку за змею. Если же он знает: «Я не *джива,* а высший атман», то становится бесстрашным.

27. Один лишь атман освещает [способность] постижения и прочие чувства, как светильник [освещает] сосуд и прочие [предметы]. Сам же атман не освещается этими безжизненными [началами].

28. Состоящему из сознания атману для осознания себя нет нужды в другом сознании, как светильнику для освещения самого себя нет нужды в другом светильнике.

29. Отвергнув все *упадхи* с помощью изречения

«Не это, не это!» [и других] великих изречений пусть [человек] познает единство индивидуального атмана и высшего атмана.

30. Следует видеть, что тело и прочее возникшее от незнания недолговечно подобно пузырям. Пусть [человек] познает [свое] отличие от этого, [мысля]: «Я — незапятнанный Брахман».

31. Вследствие [своего] отличия от плоти я не [подвержен] рождению, старости, истощению, смерти и прочим [превратностям] и не привязан к звукам и прочим предметам восприятия, ибо лишен чувств.

32. Вследствие отличия от разума я не [подвержен] неудовольствию, страсти, ненависти, страху и прочим [переживаниям], «ибо он лишен дыхания, лишен разума, чист...», согласно наставлению *шрути*.

33. От него рождаются дыхание, разум и все чувства, пространство, ветер, свет, вода, земля — всеобщая опора.

34. Я лишен свойств, бездеятелен, вечен, не ведаю колебаний, незапятнан, неизменен, лишен внешнего облика, всегда свободен, чист.

35. Подобно пространству я непрестанно нахожусь вне и внутри всего; всегда одинаково совершенный во всем, лишенный привязанностей, незапятнанный, неизменный.

36. Вечный, чистый, свободный, единый, неделимый, блаженный, недвойственный, действительный, знающий, бесконечный — каков высший Брахман, таков поистине я.

37. Так непрерывно повторяющий мысль: «Я есмь Брахман» — прогоняет смятение незнания, как целебное средство [прогоняет] болезни.

38. Усевшись в уединенном месте, освободившись от страстей, обуздав чувства, пусть размышляет он, не отвлекаясь мыслями, о том бесконечном, едином атмане.

39. Растворив в атмане мыслью все видимое, пусть мудрый постоянно размышляет о едином атмане, как о незапятнанном пространстве.

40. Покинув все связанное с образом, цветом и прочими [признаками], познавший высшую истину пребы-

вает в совершенстве [наделенным] по своей природе мыслью и блаженством.

41. Нет в высшем атмане различия между знающим, знанием и познаваемым; будучи по природе единым с мыслью и блаженством, он светится сам [по себе].

42. Так постоянным размышлением об атмане, [словно] трением кусков дерева, возгоревшееся пламя понимания сжигает все топливо невежества.

43. Сначала постижением, словно рассветом, разгоняется мрак, а затем появляется и сам атман, словно солнце.

44. Но даже постоянно присутствующий [в нас] атман как бы не присутствует из-за незнания; с уничтожением этого [незнания] он сияет, как присутствующий, подобно украшению на собственной шее.

45. Как [принимают иногда] пень за человека, так в заблуждении видят в Брахмане [индивидуальную] *дживу*; когда же обнаружен истинный образ *дживы*, в этом [Брахмане *джива*] исчезает.

46. Знание, возникшее от понимания природы действительного, мгновенно кладет конец незнанию, [коренящемуся в понятиях] «я» и «мое», как [взошедшее солнце] — поискам дороги и прочим [блужданиям].

47. Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все — как единого атмана.

48. Поистине весь этот мир — атман; нет [ничего] отличного от атмана; подобно тому как горшки и прочая [утварь] суть глина, [просветленный] видит все, как собственного атмана.

49. Освобожденная *джива*, знающая это, оставляет свойства прежних *упадхи* и становится по природе бытием, мыслью, блаженством, словно бхрамаракита [47].

50. Переправившись через океан заблуждений, убив демонов желания, ненависти и прочих [страстей], йогин, обретший покой, сияет в наслаждении атманом.

51. Оставив привязанность к внешним, непрочным радостям, обратившись к радостям атмана, он, пребывая в своем состоянии, как бы светится изнутри, словно светильник, поставленный в сосуд.

52. Даже соединенный с *упадхи*, он, отшельник, незапятнан их проявлениями, словно небо; всезнающий,

он стоит, словно ошеломленный; [ни к чему] не привязанный, он движется, словно ветер.

53. С разрушением *упадхи* отшельник без остатка погружается в Вишну, словно вода — в воду, воздух — в воздух или свет — в свет.

54. Пусть же поймет он, что это Брахман, перед достижением которого нет иного достижения, перед радостью от которого нет иной радости, перед знанием о котором нет иного знания.

55. Пусть же поймет он, что это Брахман, для увидевших которого нечего больше видеть, для ставших которым нет больше бытия, для узнавших которого нечего больше знать.

56. Пусть же поймет он, что это Брахман, который наполняет [все] поперек, сверху и снизу, [состоит] из бытия, мысли и блаженства, недвойствен, бесконечен, вечен, един.

57. Пусть же поймет он, что Брахман, который «не то», лишен образа, служит целью веданты, недвойствен, [состоит] из нераздельного блаженства, един.

58. От него, чья природа — нераздельное блаженство, Брахман и другие [божества] обретают долю блаженства и в той или иной мере бывают блаженными [в своих] долях.

59. С ним соединен всякий предмет, им сопровождается [всякое] дело; поэтому Брахман пронизывает все, как масло — все молоко.

60. Пусть же поймет он, что это Брахман — ни малый, ни большой, ни короткий, ни длинный, ни рождающийся, ни гибнущий, лишенный образа, свойств, цвета, названия.

61. Пусть же поймет он, что это Брахман, светом которого светятся солнце и другие [светила], но который [сам] не светится их светом; [тот], которым светится весь этот [мир].

62. Пронизывая изнутри и извне весь мир, освещая его, Брахман сияет сам, словно огонь, [охватывающий] раскаленный шар железа.

63. Брахман отличен от мира; нет ничего, что не было бы Брахманом. Если [что-либо] кажется не Брахманом, это обманчиво, словно мираж в пустыне.

64. Все, что видно и слышно, то Брахман, и не иное. Познание сущности — это Брахман, [состоящий] из бытия, мысли, блаженства, недвойственный.

65. Вездесущего атмана — бытие и мысль — видит [лишь] глаз знания, [его] не видит глаз незнания, как слепой [не видит] сияющего солнца.

66. Возгоревшаяся слушанием и прочими [упражнениями], воспламененная огнем знания, *джива*, свободная от всякой нечистоты, сама сверкает, словно золото.

67. Ибо атман — солнце постижения — восходит в пространстве сердца, разгоняя тьму. Всепроникающий, вседержитель, он светит и освещает все [сущее].

68. Кто, оставив дела, предан в обители своему атману, не зависящему от стран света, от места, времени и прочих [обстоятельств], вездесущему, уносящему холод и [жару], [доставляющему] вечную радость, незапятнанному, тот становится всезнающим, вездесущим, бессмертным.

Так окончена «Атмабодха».

V. ЧАРВАКА-ЛОКАЯТА

Истоки этой школы восходят к скептическим высказываниям о существовании богов в ведических гимнах; к упоминавшимся еще в Упанишадах учениям, провозглашавшим тот или иной материальный фактор — пищу, дыхание, первоэлементы *(бхута)*, пространство, время и т. п. — основой бытия; к учениям Бхарадваджи, Панчашикхи и других, о которых говорится в «Махабхарате»; к учению адживиков, о котором говорится в источниках раннего буддизма. Содержание взглядов чарваков и его изложение в различных источниках, в том числе и в помещенном ниже, вполне ясно и определенно и не нуждается в дополнительных пояснениях.

Однако на одном аспекте их учения — гносеологическом — необходимо все же задержать внимание. Речь идет о выдвигавшемся как средневековыми, так и современными авторами обвинении этой школы в вульгарном сенсуализме и игнорировании понятийного мышления, в том, что единственным источником и средством познания она признает только чувственное восприятие *(пратьякша)* и отвергает достоверность других источников познания — вывода *(анумана)* и *шабды*. Такие обвинения вряд ли справедливы, ибо чарваки-локаятики лишь подчеркивали, впадая при этом зачастую в неизбежные полемические крайности, решающую, основополагающую роль чувственно-эмпирического знания и зависимость от него всех остальных этапов и видов познания. Да и сами их выступле-

ния против выводного знания и *шабды* направлены фактически против использования их для доказательства реальности бога, души, *кармы, самсары, мокши* и тому подобного. Что же касается применения чарваками логики и понятийного мышления к обоснованию позитивного знания, то, как свидетельствует приводимый ниже текст, они были на уровне современной им науки. Защита этой школой восприятия как основы всякого знания оказала положительное влияние на научную мысль того времени, направляя ее на исследование конкретных фактов и предостерегая ее от бесплодных спекуляций.

Ниже приводится текст первой главы трактата Мадхавачарьи «Сарва-даршана-самграха» по изданиям: «Sarva-Daršana-Samgraha of Sāyana-Mādhava». Ed. by V. S. Abhyankar. 2. ed. Poona, 1951; «The Sarva-Daršana-Samgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Mādhava Āchārya». Transl. by Cowell and A. E. Gough. Перевод Н. П. Аникеева. На русском языке публикуется впервые.

ГЛАВА 1

ФИЛОСОФИЯ ЧАРВАКА

Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати? А с чарваками действительно трудно бороться, ибо в большинстве случаев все люди придерживаются распространенного взгляда:

«Пока живем, да будем счастливы!
Того тут нет, кто не помрет;
Когда же он помрет и в пепел обратится —
Откуда вновь ему явиться?» [48]

Многие люди в соответствии с наукой о политике и удовольствии, считая единственной целью жизни богатство и удовольствие и отвергая потусторонний мир, следуют только учению чарваков. Отсюда это учение именуется также *локаята*, что вполне согласуется с его сутью.

Первоначалами эта школа провозглашает четыре элемента (*бхута*) — землю и другие. И сознание возникает только из них, когда они образуют тело, подобно тому как при смешении *кинвы* [49] и других возникает опьяняющая сила [в напитке]. И когда элементы распадаются, исчезает и сознание. Как говорят: «Созна-

ние, возникая из этих элементов, с их распадом исчезает; после смерти не остается никакого сознания» [Брихад. Уп. II. 4. 12]. Таким образом, душа есть лишь тело, особенность которого — сознание. И нет доказательств существования души отдельно от тела. Ибо единственное средство познания, [по этому учению], — чувственное восприятие, выводное же знание и другие [средства познания] не признаются.

Единственный смысл жизни человека состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями. И не следует отвергать их на том основании, что наслаждения всегда связаны со страданиями. В нашей власти использовать наибольшее число удовольствий и избежать неминуемо сопутствующие им страдания, подобно тому как человек, захотевший рыбы, берет ее со всеми костями и чешуей и, съев столько, сколько хочет, выбрасывает остальное или подобно тому как желающий [собрать] рис берет его с соломой и всем прочим и, взяв то, что ему нужно, остальное выбрасывает. Поэтому не следует из боязни страданий отвергать удовольствия, к которым мы склонны. Ведь не перестает же человек высевать рис только из-за того, что имеются дикие животные, которые могут вытоптать его. И не отказывается же он готовить пищу из-за того, что имеются нищие, которые будут просить своей доли. А если кто из боязни стал бы пренебрегать очевидным счастьем, то он уподобился бы глупому животному. Недаром говорится:

«Человек должен отказаться от удовольствий, доставляемых чувственными вещами,
Поскольку они сопряжены со страданиями, — таково наставление глупцов.
Но вот колосья риса, наполненные спелыми белыми зернами, —
Разумно ли выбросить их лишь потому, что они в пыли и шелухе?»

Нам могут возразить: если нет счастья в потустороннем мире, то зачем же даже мудрые люди совершают жертвоприношение *агнихотру* и другие [предписанные Ведами обряды], требующие больших затрат средств и сил? Но это возражение не может считаться доказа-

тельством обратного. Ведь три [Веды] страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием; да и те, кто считает себя знатоками Вед, просто плуты и мошенники; они разоблачают друг друга: доказательства сторонников [священного] знания опровергаются сторонниками [священного] действия, а доводы сторонников [священного] действия опровергаются сторонниками [священного] знания, да и три Веды — это просто неумная болтовня обманщиков, а *агнихотра* [и другие обряды] — способ прокормления их. А еще говорят так:

«*Агнихотра*, три Веды, *триданда*[50] и посыпание себя пеплом —
[Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия»[51] —
так говорит Брихаспати.

Отсюда следует, что нет никакого ада, кроме страданий, порожденных [земными] горестями; нет никакого высшего божества, кроме раджи, существование которого очевидно для всех, и нет никакого другого освобождения, кроме распада тела [на элементы].

Согласно учению о тождестве души и тела, в выражениях «я полный», «я тонкий», «я черный» и т. п. «я» и его свойства относятся к одному и тому же субъекту. Выражение «мое тело» употребляется так же иносказательно, как и выражение «голова Раху»[52]. Все это излагается еще так:

«Единственное счастье человека — в достижении чувственных удовольствий.
Адом же называют страдания, порожденные страхом перед шипами и другими [земными горестями].
Раджа, существование которого очевидно для мира, — вот кто известен как всемогущий,
а не что-то потустороннее.
Освобождение наступает с распадом тела, а не с достижением [священного] знания.
В этой школе [признаются] четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух.
И именно из этих четырех элементов возникает сознание,
Подобно тому как при смешении *кинвы* и других [веществ] возникает опьяняющая сила.

В выражениях «я полный», «я тонкий» [«я» и его
свойства] относятся к одному и тому же субъекту.
А поскольку «полнота» и т. д. связана только
с телом, только оно есть душа, и ничто иное.
Выражение же «мое тело» употребляется лишь
иносказательно».

«Пусть будет так, — возразят нам. — Но с вами можно было бы согласиться, если бы выводное знание и другие [средства познания] не обладали достоверностью. Но ведь они обладают достоверностью. Ибо как же иначе тот, кто видит дым, заключает о [наличии] огня? Или почему же, узнав от кого-то, что на берегу реки имеются плоды, желающие собрать плоды отправляются на берег?»

Однако все эти [доводы] всего лишь предрассудки. Сторонники достоверности выводного знания его основанием считают признак, которому должен неизменно сопутствовать больший термин и который должен присутствовать в меньшем термине. Это неизменное сопутствование *(вьяпти)*[53] должно быть такой связью, которая не зависит от условий. Глаз и другие органы [восприятия] — источник знания уже в силу своего существования, *вьяпти* же — лишь в силу узнавания. Но каковы же тогда средства установления [*вьяпти*]?

Только не чувственное восприятие. Признается восприятие либо внешнее, либо внутреннее. Первое не может быть таким средством. Ибо, хотя от непосредственного соприкосновения [органов чувств] с предметом и возникает знание, тем не менее такого соприкосновения не может быть в прошлом или в будущем, а поэтому [из него] невозможно выведение и *вьяпти*. Нельзя считать также, что средством установления *вьяпти* является всеобщность. Ибо [в ряде случаев] нет связи внутренней сущности с отдельным предметом. Не является [средством установления *вьяпти*] и второй [вид восприятия — внутреннее восприятие]. Ведь в отношении [познания] внешних предметов внутренний орган, [ум], зависит от внешних чувств, и нельзя доказать его независимость от них. Как говорится: «Глаз и другие [органы чувств] имеют свои объекты, как было

сказано. Но ум в [познании] внешнего [мира] зависит от другого» [«Таттвавивека»[54]. 20].

Вывод также не есть средство установления *вьяпти*. Ведь в этом случае один вывод для своего обоснования влечет другой, и так до бесконечности.

Также и свидетельство (*шабда*) не может быть [таким] средством. Ибо, согласно учению Канады[55], *шабда* есть составная часть выводного знания. Или можно добавить еще следующее: она не устраняет [тех возражений], которые в только что сказанном перед этим опровергли обоснования [вывода], ведь сама *шабда* зависит от признания знака — сообщения сведущего лица. Кроме того, принимать на слово существование внутренной связи между огнем и дымом все равно что верить словам Ману[56] и т. п. [Далее], для человека, которому не будет указана внутренняя связь [большего и среднего термина], не будет и самого вывода об одной вещи на основе восприятия другой; значит, всякий вывод «для себя» и «для другого»[57] не больше, чем пустой разговор.

Сравнение и т. п. также должно быть отвергнуто [в качестве средства установления *вьяпти*]. Ибо оно указывает лишь на связь между именем и носителем имени, но не на необусловленную связь.

Кроме того, нельзя установить и отсутствие условий. Ибо все условия вместе не могут быть восприняты; поэтому хотя отсутствие воспринимаемых предметов само может считаться восприятием, однако отсутствие невоспринимаемых предметов должно считаться невосприятием; а поскольку здесь приходится прибегать к выводу и т. п., то мы не устраним тех возражений, которые уже использовались для опровержения вывода, и т. п. Итак, условие следует определить как то, что всегда сопутствует большему термину. Об этом говорится так: «Условие — это то, что не всегда сопутствует среднему термину, что всегда сопутствует большему термину и чему должен сопутствовать больший термин. При доказательстве [школой ньяя] невечности звука эти три [момента] необходимы для устранения таких ложных условий, как «произведенный [человеком]», «имеющий природу кувшина» и «неслышимый»». Таковым

должно быть понимание условий; об этом же говорится и в шлоке великого учителя, начинающейся словом *самасама* [58].

Но так как знание условия должно здесь предшествовать знанию отсутствия условия, то это означает, что только тогда, когда имеется знание условия, возможно знание *вьяпти* — знание такой связи между средним и бо́льшим терминами, в которой отсутствует любое из таких условий; поскольку же знание условия зависит от знания *вьяпти*, мы неотвратимо уличаем [своих противников] в поражающей их подобно грому ошибке порочного круга. Таким образом, если нет возможности установить внутреннюю сущность, то нет оснований и для выводного знания и других [средств познания, кроме восприятия]. Переход от знания «дыма» к знанию «огня» может рассматриваться либо как основанный на восприятии, либо же как ошибка. И то, что этот переход иногда бывает успешным, так же случайно, как совпадение [видимости и реальности] при игре самоцветов, при колдовстве, употреблении [хмельных] напитков и т. п.

Отсюда следует, что нет никакой судьбы *(адришта)* и т. п. Нам могут возразить: «Если вы отвергаете судьбу, то в мире, лишенном причины, наступит хаос и смятение». Но это возражение несостоятельно. Ибо все в мире совершается в силу внутренней природы *(свабхава)* самих вещей. Как говорится:

«Жар огня, спокойствие воды, приятное касание
ветерка —
Кем создано все это разнообразие? Все это
проистекает из их внутренней природы».

Обо всем этом Брихаспати говорит так:

«Нет ни небесного рая, ни конечного освобождения,
ни души в потустороннем мире.
Нет и воздаяния за благочестивое соблюдение
[предписаний] *варнашрамы* [59].
Агнихотра, три Веды, *триданда* и посыпание себя
пеплом —
[Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен
мудрости и трудолюбия.

Если [жертвенное] животное, закланное в обряде
джьётиштома[60], попадает на небеса,
То почему же тогда жертвователь не отдает на
заклание своего отца?
Если *шраддха*[61] приносит удовлетворение
покойникам,
То и масло должно усиливать пламя даже разбитой
лампы.
И зачем бы тогда давать пищу отправляющемуся в
путь,
Ведь он мог бы удовлетворяться в дороге *шраддхой*,
совершенной остающимся дома?
Если находящиеся на небесах довольны нашим
подношением [*шраддхи*],
То почему бы не давать его стоящим здесь, на
крыше дома?
Пока человек жив, пусть живет радостно и пьет
гхи[62], хотя бы и взятое в долг;
Когда тело обратится в прах, разве может оно
возродиться вновь?
Если то, что покидает тело, уходит в иной мир,
Почему же не возвращается оно опять, влекомое
любовью к своим близким?
Значит, все эти обряды поминовения усопших
Лишь способ, установленный брахманами для
своего прокормления.
[Ибо] нет никакого вознаграждения!
Мошенники, шуты, бродяги — вот кто составлял три
Веды;
Пандиты[62a] же чтение их признают [священными
заклинаниями] *джарбхари, турпхари*.
В обряде *ашвамедха*[63] заставляют жену [царя]
держать за ствол [коня],
Те же обманщики, которые восхваляют и
подношение даров [брахманам].
И употребление в пищу [жертвенного] мяса
[жрецами] также установлено этими же бродягами».
Вот почему для блага людей необходимо
придерживаться учения чарваков.

Таково изложение *даршаны* чарваков в «Сарва-даршана-самграхе» высокочтимого Саяны Мадхавачарьи.

VI. [РЕЛИГИОЗНАЯ ИНКВИЗИЦИЯ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА НАУКУ]

Приводимый ниже отрывок взят из книги «Индия» * великого среднеазиатского ученого и мыслителя Бируни, который в начале XI в. провел несколько лет в Индии и оставил ценные сведения о ее жизни, религиозных, философских и научных системах. В одной из глав своего труда, посвященной астрономическим учениям Индии, Бируни пишет о том, что индийские астрономы Брахмагупта и Варахамихира прекрасно знали подлинную природу солнечных и лунных затмений и описывали ее в своих трактатах. И тем не менее, продолжает Бируни, иногда они поддерживали мифологическое объяснение этих явлений, даваемое брахманами в пуранах, в соответствии с которым затмения солнца и луны происходят от того, что летающая по небу голова злого демона Раху периодически заглатывает эти светила и тем вызывает их затмения. Бируни вскрывает причину подобной непоследовательности в работах индийских астрономов.

Эти слова Варахамихиры, несмотря на то что выше мы не раз могли убедиться в его точном знании устройства мира, все же нельзя одобрить, если не принять во внимание, что он временами высказывался заодно с брахманами, к которым принадлежал и тесное общение с которыми для него было неизбежно. Далее, он не заслуживает и порицания, ибо его стопы твердо опираются на истину и он открыто ее провозглашает, как, например, в приведенном нами рассказе с его слов относительно сущности *сандхи*[64].

Если бы все достойные люди следовали его примеру! Посмотри, однако, на Брахмагупту, а он самый превосходный представитель этого сословия у индийцев. Ведь он, принадлежа к брахманам, которые вычитывают в своих *пуранах*, что солнце ниже луны, и которым вследствие этого нужна голова, кусающая солнце, чтобы оно могло затмиться, отбрасывает правду и поддерживает ложь, хотя вполне возможно, что от сильнейшего раздражения он говорит это, издеваясь над ними, или же вынужденно, как человек, сознание которого помрачено страхом смерти...

Я полагаю, что Брахмагупту заставило высказать вышеупомянутые слова нечто вроде сократовской беды,

---

* *Абурейхан Бируни.* Избранные произведения, т. II. Индия. Ташкент, 1963, стр. 436—438.

которая постигла его, несмотря на великую его ученость и остроту его ума, при его раннем возрасте и его молодости в то время, ибо он написал «Брахма-сиддханту», когда ему было всего тридцать лет от роду. Если в этом его оправдание, мы принимаем его, и дело с концом!

Что касается вышеупомянутых людей, с которыми не должно расходиться во взглядах, то где им понять астрономическую теорию относительно того, что луна затмевает солнце, когда в своих *пуранах* они помещают луну над солнцем. Ведь то, что находится выше, не может скрывать то, что ниже, из виду тех, кто находится ниже их обоих. Поэтому они нуждались в каком-нибудь существе, которое хватало бы луну и солнце, как рыба хватает хлеб, и придавало бы им ту форму, в какой являются их затмеваемые части. Ведь ни один народ не избавлен от невежественных людей и руководителей, еще более невежественных...

VII. [РЕЛИГИЯ СОЗДАНА ДЛЯ ОБМАНА НАРОДА]

Китаец Сюань-Цзань, совершивший в VII в. н. э. паломничество по буддийским святым местам в Индии, оставил после себя ценные записки об этой стране. В них содержится услышанный им в одном из районов страны рассказ о том, как власть имущие в союзе с жрецами придумали предписания, сообразно с которыми каждый человек должен бескорыстно выполнять свой долг, в том числе и воинский, и обманным путем навязали их народу как якобы божественные, чтобы заставить его исполнять их. Речь здесь идет, очевидно, о «Бхагавад-гите», хотя она и не названа, которая к тому времени уже считалась священным писанием, имеющим божественное происхождение. Иными словами, этот рассказ свидетельствует о наличии в тогдашней Индии смелых для тех времен взглядов, согласно которым религия имеет вполне земное, причем далеко не чистоплотное происхождение и выполняет, говоря современным языком, социальный заказ правящей верхушки.

Рассказ приводится в сокращенном изложении по изданию: «On Yuan Chwang's Travels in India. 629—645» by Th. Watters, vol. I. London, 1904, p. 314—315. Перевод Н. П. Аникеева.

Вожди двух родов, ведших между собой с переменным успехом длительную упорную борьбу за власть, договорились о решающем сражении, которое должно

было наконец определить их судьбу. Но народ, утомленный бесконечной войной и опустошительными набегами, возмутился таким сговором и отказался участвовать в еще одной кровопролитной бойне. Тогда правитель той части страны, которая позже стала называться «божественной землей» *(стханешвара)*, задумал обманом заставить своих подданных сражаться, использовав для этой цели их веру в чудеса.

Он позвал к себе одного умного брахмана и приказал ему составить трактат о долге — *дхарма-сутру*. Когда приказание было выполнено, правитель спрятал трактат в горной пещере, где он пролежал несколько лет, пока все место не заросло травой и не исчезли всякие следы пребывания здесь людей. После этого правитель объявил своим приближенным, что во сне посетил его бог Индра и сказал ему о священной книге, находящейся в горах. Эту весть быстро разнесли по всей стране, и множество людей пошло к указанной правителем пещере, где они действительно обнаружили книгу. Это привело всех в великое изумление и заставило поверить в ее божественное происхождение. По велению правителя книга была зачитана при всем народе. В ней говорилось о том, что жизнь и смерть — это безбрежный океан, находящийся в бесконечном изменении и волнуемый постоянными приливами и отливами; люди — игрушки этого вечно волнующегося океана мирских горестей и страданий, ничто не вырвет их из его цепких объятий, и они обречены на вечные муки. Единственное, что может избавить их от такого рока, — это участие в предстоящей битве: хотя много людей погибнет в ней, но, поскольку она совершается по знамению свыше, все ее участники получат божье благословение и вновь возродятся к жизни. Их потомки, которые будут проживать на этом месте и будут чтить своих предков, достигнут бесконечного счастья. И если добродетельный поступок столь ничтожен, а вознаграждение за него столь велико, то каждый умный человек должен воспользоваться возможностью и принять участие в битве, ибо это обеспечит ему благоприятную карму, а его смерть будет равносильна возвращению к жизни.

После этого не было недостатка в добровольных ратниках, и битва состоялась. Погибших в ней было так много, что огромные груды костей до сих пор возвышаются на «священной земле».

VIII. БХАРТРИХАРИ

Бхартрихари (VII в.) — ученый, философ, поэт-гуманист. Его поэма «Три шатаки» («Три сотни») — один из наиболее замечательных памятников индийской лирической поэзии раннего средневековья. Хотя до сих пор идут споры относительно того, одно ли и то же лицо ученый-философ Бхартрихари и поэт-гуманист Бхартрихари, однако поэтическое наследие его свидетельствует о том, что создатель поэмы был и ученым, и философом. Приведенные ниже строфы насыщены глубоким философским раздумьем, стремлением осознать жизненные противоречия и найти путь к их преодолению. Ведущая идея поэзии Бхартрихари — величие человеческих потенций и невозможность полной реализации этих потенций в условиях тогдашнего общества.

Поэма состоит из трех частей, в каждой 100 строф. Отрывки взяты из двух частей — «Нити-шатака» («Сто строф о мудрости житейской») и «Вайрагья-шатака» («Сто строф об отвержении мира»). Нижепомещенные строфы переведены И. Д. Серебряковым по изданиям: «The Epigrams Attributed to Bhartrihari, Including the Three Centuries». Edited by D. Kosambi. Bombay, 1948; «Shri-Bhartrihari-yogindra-virachita Subhashitatrishati shri-Ramachandra-Budhendra-virachitaya sahridayanandinyakhyaya vyakhyaya sameta». Mumbai. 1957. На русском языке публикуется впервые.

12. Сокровище такое существует,
Которому не страшны воры:
Украсть его нельзя. Всегда
Несет оно с собой несказанное счастье.
Хоть тратишь ты его и раздаешь другим,
А все ж оно растет — потоп ему не страшен!
Его зовут наукой! О цари! Склонитесь перед ним!
Те, кто владеет им, превыше вас, цари,
И никогда вам их не превзойти!

13. Не презирай людей, обогащенных знаньем,
Понявших смысл вещей! Что твои богатства?
Они — солома! Тлен и прах они.
Не могут ни привлечь, ни привязать ученых.
Да разве могут лотоса волокна
Сдержать слонов, от течки разъяренных!

17. Знанье — краса величайшая в людях!
Радость с собою несет оно, счастье и славу!
Помощь окажет оно на чужбине,
Знание выше богатства, сильней всех богов!
Даже цари признают превосходство науки!
Тот же, кто знаний лишен,
Тот прозябает, как зверь!
31. Пусть сгинет каста в ад!
Пусть добродетели летят туда ж — и дальше!
Пусть благородство обратится в пепел,
Пусть молния сожжет до праха доблесть,
Но пусть нас осенит богатства благодать!
Ведь без нее — всё в мире прах и тлен!
32. Тот, кто богат — и мудр, и благороден,
И добродетелен! В науках изощрен,
Оратор превосходный, и мудрец,
И красотою несравненной наделен
Тот, кто богат!
35. Есть три способа использования богатства — даяние, наслаждение и разрушение.
Тот, кто не отдает богатства другим
И сам им не пользуется, употребляет его
Для третьей цели — разрушения!
36. В стесненных обстоятельствах всего лишь горсти
Ячменя довольно человеку; но только лишь вернется
Благополучие, тот же человек смотрит на весь мир,
Как на труху! Поэтому перемена в положении
богача определяет оценку вещей — высокую или низкую.
37. Коль ты, раджа, свою державу доишь,
То должен ты всех подданных кормить.
Не забывай — рачительный хозяин
Корову доит для себя — но и телка ее
Кормить не забывает. Когда все подданные сыты будут,
Сторицей воздадут они тебе!
78. Лучше рухнуть с высокой горы
На жесткое ложе камней и
Разбиться вдребезги,

Лучше сунуть руку в пасть змеи,
Полную ядовитых зубов,
Лучше кинуться в огонь,
Чем поступиться своим достоинством!

89. О дорогой мой друг! Мошенница Судьба
Как искусный гончар взяла мой мозг
И, обратив его в ком глины,
Кинула его на колесо
Тревог и забот и силой
Ударов палки несчастий
Все гонит и гонит это колесо.
Мы не знаем, что́ она намерена сделать.

92. Пусть поклоняемся мы богам,
Хотя и они подчинены той же
Проклятой судьбе. Тогда давайте
Поклоняться Судьбе.
Но даже она дает только то,
Что определено нашими поступками.
Если же результат будет зависеть от дел,
То каков же смысл поклонения
Богам или Судьбе? Склонитесь поэтому
Перед Кармой, которую даже Судьба не может одолеть!

94. О мудрец, поклоняйся доброй богине Кривде,
Которая мгновенно превращает невежд в пророков, дураков в мудрецов, врагов в друзей,
Непостижимое в постижимое и яд халахала в нектар!
Поклоняйся ей, если хочешь ты насладиться желанным плодом!

99. Человек может нырнуть глубоко под воду,
Взойти на вершину Меру [65], победить врага,
Изучить торговлю, сельское хозяйство,
Службу и все ремесла, науки и искусства
И, приложив громадные усилия, носиться,
Как птица в небе. Однако благодаря Карме никогда не случится то, чего не должно быть!
Как может не свершиться действие, которому назначено быть!

(«Нити-шатака»)

11. Нет, не вижу я вовсе блага
В том, что жертвы приносим обильные,
Усердно богам мы молимся,
Чтоб выгадать что-то земное!
Только помыслю я о наградах
За добродетели в прошлых рожденьях,
Ужас меня подавляет и страх!
Есть ли в них польза? Новое горе,
Много страданий с собою несут.
33. Болезни нападают на здоровье,
На ум тревожных мыслей сонмы.
Взойдет куда лишь Лакшми[66] — вслед за ней,
Срывая двери, ломятся несчастья!
Еще родиться не успеет человек,
А смерть уже над ним стоит хозяйкой,
Но ничего не создал Брахма,
Чтоб человеку в мире жизнь прожить!
41. Тебе, Время, слава, по воле которого
Ушло стезей прошлого все — и великолепная
столица, и блистательный раджа, и окружавшие
его саманты[67], и мудрый совет, и лунноликие
девы, и сонмы мятежных князей, и выспренние
славословия!
42. В том доме, где прежде жили многие,
Теперь живет один; где прежде жил один,
А потом многие, там нынче нет никого —
Вот так-то Время день и ночь сидит
И забавляется душами смертных, словно
костями, на игральной доске мира.
54. Плоды лесные — пища моя,
Вода лесная — питье мое,
Ложе — земля, береста — вместо одежды.
Не могу я терпеть дурных людей,
Алчущих легких денег и медового питья
И послушно следующих
Всем своим чувствам!
55. Пусть мы питаемся одним подаянием,
Пусть одеты одним лишь воздухом,
Пусть земля нам служит ложем —
Что нам богачи и цари?
57. Это повсюду известное царство было основано

Великими царями, другие правили им,
Третьи, завоевав, словно былинку отдавали,
Прочие же правили четырнадцатью уделами,
А ныне правят иные над несколькими деревнями
И чванятся!

58. Неизвестно, чтобы какие-либо цари
Правили царством благополучно непрерывно.
Что за прибыль тому, кто не господин
Над множеством князей?
Хвастаются глупенькие повелители
Долей от доли, а от нее сотой доли,
А надо бы стыдиться!

59. Земля, земля! С материками
И океанами — что ты?
Ничтожный атом в мирозданье!
И даже эту малость множество царьков
Стремятся разорвать на части
И войны страшные ведут!
Но что ж царьки способны людям дать?
Проклятие царям! Проклятие и тем,
Кто за подачку им вослед готов бежать!

71. Зачем читать нам Веды и Пураны,
Твердить усердно шастры,
Блюсти обряды, жертвы приносить?
Всего-то нам дадут они
Шалашик в кущах райских!
Что ж толку с небом торговаться,
Как купчишке торговаться из-за него?
Единственно мы обретем покой,
Испепеляющий горе, как пожар весной,
Когда уйдем в души своей пределы.

72. В конце времен обрушится
Гора святая Меру, пожранная огнем;
Океаны, полные драконов и акул, иссохнут;
Твердь земная, опершаяся на горы, рухнет.
Уж что и говорить о теле человеческом,
Дрожащем, как слоновьи уши!

89. Одинокий, лишенный желаний,
Умиротворенный, с чашей для подаяний в руке,
Нагой, когда, о Шамбху [68], я сумею искоренить
Карму?

91. Набедренная повязка, изодранное в сто дыр покрывало,
Беззаботная милостыня в качестве пищи,
Сон на кладбище, свободная мысль,
Постоянное довольство — если все это
Совместится, то не сравнится с этим и господство
Над тремя мирами!
96. Что чандала? Что брахман? Что шудра?
Что аскеза? Что философский диспут
Тому, кто йогами повелевает? Что ему
Все эти бредни и домыслы?
Спокойные душой, лишенные гнева,
Шествуют йоги!
100. О мать Земля! О брат мой Ветер!
Вода, Огонь, родное Небо!
Прощаюсь с вами я, примите мой поклон прощальный.
Богатым знанием меня вы одарили,
О первоначала мирозданья! Невежества отбрасывая тьму,
Что держит нас в круговороте жизни,
Сливаюсь нераздельно со Вселенной!

(«Вайрагья-шатака»)

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Истоки философии Древнего Китая следует искать в первых, еще полумифологических памятниках китайской письменности, особенно в знаменитой «Книге перемен» («Ицзин»), комментарии к которой и положили начало философии Китая. По приведенным ниже отрывкам читатель может судить о воззрениях виднейших философов древнего и средневекового Китая.

Тематический подбор отрывков и их перевод с древнекитайского произведен М. Л. Титаренко (за исключением случаев, оговоренных в предварительных замечаниях к фрагментам произведений отдельных философов. Эти предварительные замечания, как и примечания к текстам, также принадлежат перу составителя).

ЛАО-ЦЗЫ

Лао-цзы (вторая половина VI — первая половина V в. до н. э.) — основатель философской школы даосизма. Мировоззрение Лао-цзы противоречиво. С одной стороны, он признавал окружающую человека природу единственным бытием, а с другой — исходил из существования невоспринимаемого органами чувств *дао* — вечного, неизменного, бесформенного, непознаваемого начала. Это начало он рассматривал как подлинную основу всех вещей и явлений природы, но вместе с тем отождествлял его с небытием.

Одно из главных требований *дао* по отношению к человеку составляет «недеяние» (*увэй* — созерцательное отношение к действительности) или «следование естественности», вносящее значительный элемент фатализма в индивидуальную и общественную деятельность людей. Оно распространяется и на сферу их познавательной деятельности.

Идеи Лао-цзы изложены в книге «Даодэцзин», которая, как полагают исследователи философской мысли Древнего

Китая, появилась в IV—III вв. до н. э., будучи составлена последователями философа (эта книга называется также «Лао-цзы»). Воззрения, изложенные в ней, оказали огромное влияние на последующее развитие философских идей в Китае, как материалистических, так и идеалистических. Нижеследующие отрывки из «Даодэцзин» заимствованы из перевода этой книги, сделанного Ян Хин-шуном («Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение». М., 1950). Однако, учитывая новейшие исследования текста книги, составитель внес ряд уточнений. Отрывки из некоторых глав переведены им заново. Тематическая разбивка материала, как и само название разделов, также принадлежит составителю.

В нижеприведенных отрывках употребляются следующие понятия:

Дэ — опредмеченное, конкретное проявление *дао* в вещах и в поведении человека.

Ци — мельчайшая телесная частица, появляющаяся в результате опредмечивания *дао*. Легкие, светлые частицы *ци* образуют мужское начало *ян*, или *янци*, а тяжелые, темные — женское начало *инь*, или *иньци*. Сочетание этих частиц порождает, согласно учению даосов, все сущее в мире. Пройдя цикл своего развития, каждая вещь «возвращается к своему корню», т. е. снова распадается на первоначальные частицы.

Жэнь — человеколюбие.

Ли — ритуал.

[О природе дао]

Дао, могущее быть выражено словами, не есть постоянное *дао*. Имя, могущее быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли. Обладающее именем есть мать всех вещей. Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну *дао*, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Безымянное и обладающее именем — одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. Переход от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному (гл. 1).

В Поднебесной имеется начало, и оно мать всего сущего (гл. 52).

Дао бестелесно и лишено формы, а в применении неисчерпаемо. О глубочайшее, оно кажется праотцем всего сущего. Если притупить его проницательность, освободить его от беспорядочного состояния, умерить его блеск, уподобить его пылинке, то оно будет казаться ясно существующим. Я не знаю, чье оно порождение.

Я лишь знаю, что оно существовало прежде первых императоров (гл. 4).

Небо и земля не обладают *жэнь* и относятся ко всему сущему, как к траве и животным (гл. 5).

Превращения бестелесного, невидимого *дао* бесконечны и вечны. *Дао* — глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения — корень неба и земли. Оно и мельчайшее, и бесконечное, а его действие неисчерпаемо (гл. 6).

Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени, но если попытаться выразить ее, то обозначу ее иероглифом *дао;* если же попытаться дать ей имя, то я назову ее *Великое... Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Оно и беспредельно, и возвращается к своему истоку. Велико *дао,* велико небо, велика земля, велики также и государи...

Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует *дао,* а *дао* следует естественности (гл. 25).

Содержание великого *дэ* подчиняется только *дао. Дао* бестелесно. Оно столь туманно и неопределенно! Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно столь туманно и неопределенно, однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно столь глубоко и темно, однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью.

С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Только следуя ему, можно познать начало вещей. Каким образом мы узнаем о начале всего сущего? Только благодаря ему (гл. 21).

Дао вечно и безымянно. Хотя оно непритязательно и ничтожно, но ничто в мире не может его подчинить себе... Нахождение *дао* в мире подобно великому стоку, куда все сущее в мире вливается подобно горным ручьям, стекающимся к рекам и морям (гл. 32).

Великое *дао* растекается повсюду. Оно может находиться и вправо, и влево. Благодаря ему рождается и существует все сущее, и оно не прекращает своего роста. Оно свершает подвиги, но нельзя выразить в словах, в чем его заслуги. С любовью оно взращивает все сущее, но не считает себя властелином всего сущего. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, но оно не рассматривает себя как властелина. Поэтому его можно назвать *Великим.* Оно становится великим потому, что никогда не считает себя таковым (гл. 34).

Дао постоянно в недеянии, однако нет ничего такого, что бы оно не сделало. Если знать и государи смогут сохранить его, то все существа будут изменяться сами собой (гл. 37).

Дао рождает единое. Единое рождает два [начала]: *инь* и *ян.* Два [начала] рождают третье. Третье порождает все сущее. Все существа носят в себе *инь* и *ян,* наполнены *ци* и образуют гармонию (гл. 42).

Дао рождает [вещи], *дэ* вскармливает их. Телесность придает вещам форму, благодаря силам [*инь* и *ян*] вещи достигают завершенности. Поэтому среди сущего нет ничего, что бы не почитало *дао* и не ценило бы *дэ.* То, что *дао* почитается, а *дэ* ценится, вытекает из естественности, а не из повелений *дао* и *дэ* (гл. 51).

Если управлять Поднебесной, следуя *дао,* то злые духи не будут вредить людям. И не потому, что злые духи перестанут творить зло, а потому, что содеянное ими не сможет принести людям вред (гл. 60).

[Диалектические идеи]

Когда все люди узнают, что красивое красиво, появляется и безобразное. Когда узнают, что доброе добро, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое существуют в сравнении друг с другом, высокое и низкое друг к другу склоняются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом (гл. 2).

Превращение в противоположное — это движение *дао*. Слабость есть способ действия *дао*. Все сущее в мире рождается из бытия. А бытие рождается из небытия (гл. 40).

[В древности говорили]: «Ущербное хранит совершенное, кривое становится прямым, пустое — наполненным, ветхое сменяется новым; стремясь к малому, достигаешь многого; стремление получить многое ведет к утратам». Поэтому совершенномудрый внемлет этому [поучению], коему необходимо следовать в Поднебесной. Совершенномудрый исходит не только из того, чтó сам видит, поэтому может видеть ясно; он не считает правым только себя, поэтому может обладать истиной; он не прославляет себя, поэтому имеет заслуженную славу; он не возвышает себя, поэтому он старший среди других. Он ничему не противоборствует, поэтому он непобедим в мире.

Слова древних: «Ущербное хранит совершенное» — разве это пустые слова? Они действительно указывают человеку путь к истинному совершенству (гл. 22).

Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и крепкое. Как рыба не может покинуть глубину, так и государство не должно выставлять напоказ людям свои самые действенные орудия (гл. 36).

Все существа укрепляются после ослабления и ослабляются после укрепления (гл. 42).

Дао скрыто и не имеет имени. Но только оно умеет помогать всему и вести все к совершенству (гл. 41).

Великое совершенство похоже на несовершенство, но его действие не может быть нарушено. Великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну, великое остроумие похоже на глупость, великий оратор похож на заику (гл. 45).

Несчастье — в нем заключено счастье. Счастье — в нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они

не имеют постоянства. Прямота превращается в хитрость, добро — в зло (гл. 58).

Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое — из малого. Совершенномудрый никогда не считает себя великим, поэтому он может стать действительно великим. Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Если надеяться на легкое, то непременно будет много трудностей. Совершенномудрый предпочитает смотреть на дело как на трудное, поэтому оно в итоге не будет трудным (гл. 63).

Кто много сберегает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности. Он может стать долговечным (гл. 44).

Человек при рождении нежен и слаб, а после смерти тверд и крепок. Все сущее, растения, деревья при рождении нежны и слабы, а при гибели сухие и крепкие. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить (гл. 76).

[О познании]

Нужно сделать свое сердце предельно беспристрастным, твердо сохранять покой. Поскольку все сущее изменяется само собой, нам остается лишь созерцать его возвращение [к корню]. Хотя вещи [в мире] сложны и разнообразны, но все они расцветают и возвращаются к своему корню. Возвращение к прежнему корню называю покоем, а покой называю возвращением к сущности. Возвращение к сущности называю постоянством. Знание постоянства называется достижением ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядочности и бедам. Знающий постоянство становится совершенным. Тот, кто достиг совершенства, сам собой становится беспристрастным. Тот, кто становится беспристрастным, может следовать за всем сущим, возвращающимся к корню. Тот, кто следует за всем сущим, возвращающимся [к корню], следует естественности и следует *дао*.

Тот, кто следует *дао,* вечен. Тот, кто следует *дао,* не будет подвергнут опасностям (гл. 16).

Когда будут отброшены ум и мудрость, народ будет счастливее во сто крат. Когда будут отброшены *жэнь* и справедливость, народ вернется к сыновней почтительности и родительской любви. Лишь когда будут отброшены хитрость и выгода, исчезнут воры и разбойники (гл. 19).

При установлении порядка появились имена. Поскольку возникли имена, нужно знать предел [их употребления]. Знание предела позволяет избавиться от опасности [ошибок] (гл. 32).

Знающий людей — мудр, знающий себя — просвещен (гл. 33).

Не выходя за ворота, можно знать о делах Поднебесной. Не выглядывая в окно, можно видеть естественное *дао.* Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ищет [знаний], но познает [все]; не выставляет себя напоказ, но всем известен; не действует, но добивается успеха (гл. 47).

По себе можно познать других; по одной семье можно познать остальные; по одному царству можно познать другие; по одной стране можно познать Вселенную. Каким образом я знаю, что Поднебесная такова? Благодаря этому (гл. 54).

Знающие не говорят, говорящие не знают (гл. 56).

Знающий не доказывает, доказывающий не знает (гл. 81).

В древности умевший служить *дао* не просвещал народ, а делал его глупым. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без применения их приводит страну к счастью (гл. 65).

Мудр тот, кто имеет знания и делает вид, что не знает. Глуп тот, кто, не имея знания, делает вид, что знает (гл. 71).

[Этические и социально-политические воззрения]

Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор [1]. Если не ценить драгоценных предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать предметов,

побуждающих желание иметь их, то сердца народа не будут волноваться. Поэтому совершенномудрый, управляя [страной], делает сердца простолюдинов пустыми, а желудки полными. Такое управление ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у людей не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать. Следование недеянию всегда приносит спокойствие (гл. 3).

Нужно сделать государства малыми, а население редким. Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять. Надо сделать так, чтобы люди до конца своей жизни не уходили далеко [от своего поселения]. Даже если имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеется оружие, не надо угрожать им и выставлять его напоказ. Надо сделать так, чтобы люди вернулись к тем временам, когда плели узелки и употребляли их вместо письма. Надо сделать вкусной пищу, удобным и теплым одеяние людей, дать им спокойное жилище, сделать радостной их жизнь. Тогда соседние государства будут смотреть друг на друга издали, слушать друг у друга пение петухов и лай собак и люди до самой старости и смерти не будут тревожить друг друга (гл. 80).

Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует. Несколько хуже те правители, которых народ любит и возвышает. Еще хуже те правители, которых народ боится, и хуже всех те правители, которых народ презирает (гл. 17).

Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы (гл. 30).

Благородный [правитель] в обычное время предпочитает быть уступчивым [в отношении соседних стран] и лишь на войне применяет насилие. Войско — орудие несчастья, поэтому благородный [правитель] не стремится использовать его, он применяет его, только когда его вынуждают к этому крайние обстоятельства (гл. 31).

Преизбыток цветов притупляет зрение, преизбыток звуков притупляет слух... Драгоценные вещи застав-

ляют человека совершать преступления. Поэтому совершенномудрый стремится к тому, чтобы быть сытым, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи. Он отказывается от последних и ограничивается первым (гл. 12).

У мудрого нет *жэнь*, и он не нарушает естественной жизни народа (гл. 5).

Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и ничему не противоборствует (гл. 8).

Когда отошли от великого *дао*, появились *жэнь* и справедливость. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, появляется сыновняя почтительность и родительская любовь. Когда в государстве царит беспорядок, появляются верные слуги (гл. 18).

Когда в Поднебесной существует *дао*, лошади унавоживают землю; когда в Поднебесной нет *дао*, боевые кони пасутся на полях. Нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению богатств (гл. 46).

Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Поднебесную получают в управление, следуя недеянию (гл. 57).

Когда правительство спокойно, люди становятся простодушными. Когда правительство деятельно, люди становятся несчастными (гл. 58).

Не тесните жилища людей, не презирайте их жизнь. Кто не презирает простолюдинов, тот не будет презираем ими. Поэтому совершенномудрый, зная себя, не проникается гордыней. Он любит себя, но сам себя не возвышает (гл. 72).

Простолюдины голодают оттого, что слишком велики поборы и налоги... Человек легко умирает оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни (гл. 75).

Небесное *дао* напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао*,

наоборот, отнимает у бедных и отдает отнятое богатым (гл. 77).

Человек с высшим *дэ* не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим *дэ* не оставляет [намерения] совершать добрые дела, поэтому он не добродетелен; человек с высшим *дэ* бездеятелен и осуществляет недеяние; человек с низшим *дэ* деятелен и его действия нарочиты; человек высшего *жэнь* действует, осуществляя недеяние; человек высшей справедливости деятелен и его действия нарочиты; человек высшего *ли* действует, надеясь на взаимность. Если он не встречает [взаимности], то он прибегает к наказаниям. Вот почему *дэ* появляется только после утраты *дао*, *жэнь* — после утраты *дэ*, справедливость — после утраты *жэнь*, *ли* — после утраты справедливости. *Ли* — это признак отсутствия доверия и преданности. В *ли* — начало смуты (гл. 38).

КОНФУЦИЙ

Конфуций (Кун Фу-цзы, 551—479 до н. э.) — виднейший мыслитель, политический деятель и педагог Древнего Китая, основатель первой китайской философской школы. Происходил из знатной, но разорившейся семьи. Был советником при правителе царства Лу, но добровольно ушел в отставку, основав собственную школу. Воззрения Конфуция отражали умонастроения родовой знати, стремившейся к укреплению своего господства и своих привилегий. Хотя Конфуций выдвинул ряд рациональных идей в области педагогики, но в целом его учение носило реакционный характер.

Конфуций занимался упорядочением древних книг, ему принадлежит редакция «Книги песен» («Шицзин»), «Книги исторических преданий» («Шуцзин»), составление комментариев к «Книге перемен» («Ицзин»). Он составил «Летопись» царства Лу («Чуньцю»). Воззрения самого Конфуция изложены главным образом в книге «Беседы и суждения» («Луньюй»). Она составлена последователями Конфуция из записей высказываний и поучений его самого и его ближайших учеников.

Всемерно преклоняясь перед стариной и стремясь к восстановлению древних обрядов и порядков, Конфуций сформулировал принцип «исправления имен» *(чжэнмин)*, т. е. приведение положения разорившейся и обнищавшей родовой знати в соответствие с ее именами и титулами путем возвращения ей былого величия и богатства. Для установления строгой субординации внутри общества и устранения междоусобной

вражды внутри знати он выдвинул также принцип *жэнь* и *ли* и ряд таких этических правил, как «почтение к родителям» *(сяо)*, «почтение к старшему брату» *(ди)*, «верность правителю и своему господину» *(чжун)* и др. Следование этим правилам должно было обеспечить неизменность существовавших порядков. Придавая важное значение учебе в воспитании человека, Конфуций вместе с тем считал, что лишь представители знати могут обладать мудростью, которая основана у них на врожденном знании, составляющем высший вид знания.

Признавая существование «владыки неба» и духов, Конфуций верил в судьбу.

Во II в. до н. э. при императоре У-ди принципы конфуцианства были канонизированы и объявлены официальной идеологией. Сам же Конфуций был обожествлен.

В нижеприведенных отрывках употребляются следующие понятия:

Жэнь (буквально «человеколюбие») — категория конфуцианской этики. Принцип *жэнь* гласит: «Чего не желаешь себе, того не делай и другим». Конфуцианское *жэнь* являлось также критерием упорядочения отношений между представителями родовой знати в Древнем Китае.

Ли (буквально «почтительность», «церемониал», «церемонии», «ритуал») — понятие конфуцианской этики, объединяющее широкий круг правил, имевших целью регулирование отношений между правителями и их подданными, между всеми общественными группами (сословиями, родами, семьями) и внутри их, а также отношений между отдельными людьми.

[О небе и судьбе]

Не о чем молиться тому, кто провинился перед небом («Луньюй», гл. «Баю»).

Небо породило во мне *дэ* (там же, гл. «Шуэр»).

Учитель ответил: «Что можно сказать о небе? Смена четырех времен года, рождение всего сущего. Что говорить о небе?» (там же, гл. «Ян Хо»).

Конфуций говорил: «Кто не признает судьбы, тот не может считаться благородным мужем» (там же, гл. «Яо юэ»).

Благородный муж испытывает три страха: перед небесной судьбой, перед великими людьми и перед словами мудреца. Мелкие люди не знают небесной судьбы и не боятся ее, неучтиво обращаются с великими людьми и презрительно относятся к словам мудреца (там же, гл. «Цзиши»).

Все первоначально предопределено судьбой, и тут ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Бедность и

богатство, награда и наказание, счастье и несчастье имеют свой корень, создать который сила человеческой мудрости не может («Мо-цзы», «Против конфуцианцев», ч. II).

В пятьдесят лет я познал волю неба («Луньюй», гл. «Вэйчжэн»).

Когда [ученик] Янь Юань умер, Конфуций сказал: «О! Это небо послало смерть! Небо послало смерть!» (там же, гл. «Сяньцзинь»).

Конфуций сказал: «Будет ли претворено в жизнь мое учение — это зависит от судьбы. Если моему учению никогда не суждено будет осуществиться, то это также зависит от судьбы. Как же Гун Бо-ляо может спорить с судьбой?» (там же, гл. «Сяньвэнь»).

[Об управлении страной на основе ритуала и «исправления имен»]

Конфуций сказал: «Необходимо исправить имена. Благородный муж осторожен по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то высказывания не будут основательны. Если высказывания не будут основательны, то дела не будут сделаны, а если дела не будут сделаны, то правила *ли* не будут соблюдены в полной мере и [обрядовая] музыка не будет вся исполнена. А если правила *ли* не будут соблюдены и музыка не будет исполнена, то наказания не будут применяться правильно; а когда наказания применяются неправильно, люди не знают, как им вести себя» (там же, гл. «Цзы Лу»).

Учитель сказал: «Правитель [всегда должен быть] правителем, слуга — слугой, отец — отцом, сын — сыном» (там же, гл. «Янь Юань»).

Учитель сказал: «Простолюдинов можно заставлять следовать должным путем, но им не надо знать, почему это нужно делать» (там же, гл. «Тайбо»).

Конфуций сказал: «Если наставлять людей с помощью законоположений, если ограничивать и сдерживать их с помощью наказаний и казней, то хотя они не будут совершать преступления, но в сердцах своих не будут испытывать отвращения к дурным поступкам.

Если же наставить людей с помощью нравственных требований и установить правило поведения сообразно *ли*, то люди не только будут стыдиться плохих дел, но и искренне возвратятся на праведный путь» (там же, гл. «Вэйчжэн»).

Янь Юань спросил о том, как управлять страной. Учитель ответил: «Нужно следовать исчислению времени династии Ся, ездить в колесницах династии Инь, носить шапку времен династии Чжоу, употреблять музыку времен Шуня и У-вана» (там же, гл. «Вэй Линь-гун»).

Ай-гун, правитель царства Лу, спросил Конфуция: «Как можно заставить простолюдинов повиноваться?» Конфуций ответил: «Если приближать прямодушных людей и ставить их выше лукавых людей, то простолюдины будут послушны. Если же приближать лукавых людей и ставить их над прямодушными людьми, то простолюдины не будут послушны» (там же, гл. «Вэй-чжэн»).

[Ученик] Цзы Гун спросил Конфуция о том, как следует вести государственные дела. Конфуций ответил: «Нужно, чтобы было в достатке продовольствие, чтобы было в достатке военное снаряжение и чтобы простолюдины доверяли своему правителю». Тогда Цзы Гун спросил: «Если в государстве будет неблагополучно, то чем прежде всего можно пожертвовать, чтобы навести в стране порядок?» Конфуций ответил: «Можно отказаться от военного снаряжения». После этого Цзы Гун спросил: «Если же случится так, что придется еще чем-то пожертвовать, то от чего еще можно отказаться?» Конфуций задумался и сказал: «Можно отказаться от продовольствия. С древности до наших дней люди всегда умирали, но если в народе будет недостаток веры в правителя и его близких, то государство не может быть устойчивым» (там же, гл. «Янь Юань»).

[Этические положения]

[Ученик] Цзы Гун спросил учителя: «Можно ли одним предложением выразить правило, которому необходимо следовать всю жизнь?» Учитель ответил:

«Можно. Чего не желаешь себе, того не делай и другим» («Луньюй», гл. «Лин Вэй-гун»).

[Ученик] Ю-цзы сказал: «Почитание родителей и братская любовь — основа *жэнь*» (там же, гл. «Сюээр»).

Конфуций сказал: «Среди благородных могут встречаться и не проявляющие *жэнь*, но среди низких людей не может быть проявляющих *жэнь*» (там же, гл. «Сюээр»).

Конфуций сказал: «Почтительным сыном можно назвать лишь того, кто при жизни отца [с почтением] наблюдает его поступки, а после смерти следует примеру его деяний и в течение трех лет не изменяет порядков, заведенных отцом» (там же, гл. «Сюээр»).

Конфуций сказал: «Благородный муж думает о долге, а мелкий человек — о выгоде» (там же, гл. «Лижэнь»).

Учитель редко высказывался о выгоде, судьбе и *жэнь* (там же, гл. «Цзыхань»).

Учитель сказал: «Если верхи следуют в делах правилам *ли*, то простолюдины будут послушны» (там же, гл. «Сяньвэнь»).

[О предмете и способах достижения знания. Методы обучения]

Учитель сказал: «По природе все люди сходны между собой, привычки и воспитание делают людей отличными друг от друга... Лишь высшая мудрость и крайняя глупость неизменны» («Луньюй», гл. «Ян Хо»).

Учитель сказал: «Кто повторяет старое и узнает новое, тот может быть предводителем» (там же, гл. «Вэйчжэн»).

Учитель сказал: «Я подражаю старине, а не сочиняю, верю в старину и люблю ее» (там же, гл. «Шуэр»).

Конфуций сказал: «Я не тот, кто обладает знанием от рождения, а тот, кто, любя древность, усердно ищет ее» (там же, гл. «Ян Хо»).

Начинают образование с поэзии, закрепляют его изучением правил *ли* и завершают обрядовой музыкой (там же, гл. «Тайбо»).

Все, что видишь, все, что слышишь, молча откладывай в сердце. Не чувствуй пресыщения от усердного учения, неустанно учи других (там же, гл. «Шуэр»).

Некто Фань Чи попросил Конфуция научить его земледелию. Конфуций ответил: «Я это знаю хуже земледельца». Тогда Фань Чи попросил научить его огородничеству. И на это Конфуций ответил: «Я это знаю хуже старого огородника». Когда Фань Чи вышел, Конфуций сказал: «Этот Фань Чи воистину ничтожный человек. Если верхи будут строго следовать правилам *ли,* то простолюдины не осмелятся не уважать своих господ. Если верхи будут строго соблюдать справедливость, то простолюдины не осмелятся не подчиняться. Если верхи будут строго следовать искренности, то простолюдины не осмелятся говорить неправду. Если этому [все] будут следовать, то простолюдины, привязав за спину своих детей, поспешат на поля господ работать. Зачем же нужно самим заниматься земледелием?» (там же, гл. «Цзы Лу»).

Конфуций сказал: «Высшее знание — это врожденное знание. Ниже знания, приобретенные учением. Еще ниже знания, приобретенные в итоге одоления трудностей. Наиболее ничтожен тот, кто не желает извлекать поучительного урока из трудностей» (там же, гл. «Цзиши»).

Если больше слушать, быть осторожным в отношении сомнительного и осмотрительно расширять и извлекать из него достоверное, то можно уменьшить количество ошибок в знаниях. Если больше наблюдать, быть осторожным в отношении ненадежных наблюдений и осмотрительно изучать и использовать оставшиеся достоверные наблюдения, то будет меньше раскаяний за совершённые ошибки (там же, гл. «Вэйчжэн»).

Конфуций сказал: «Послушай, Ю, я хочу научить тебя правильно относиться к знаниям. О том, что ты знаешь, говори, что знаешь. А о том, чего не знаешь, говори, что не знаешь. Только такое отношение к знаниям мудро» (там же).

Если только учиться и не стремиться к размышлениям, то от этого мало будет проку. А если только

размышлять и не учиться, то это приведет к возникновению сомнений и непостоянства (там же).

Конфуций сказал: «Человеку, наделенному способностями сверх обычного, можно сообщить глубокие и высокие принципы. Но человеку со слабым умом нельзя сообщать высоких и глубоких принципов» (там же, гл. «Юие»).

МО-ЦЗЫ

Мо-цзы (Мо Ди, ок. 480—400 до н. э.) — видный мыслитель и ученый Древнего Китая. Основал школу «моцзя», деятельность которой отражала политические умонастроения свободного ремесленничества и крестьянства Древнего Китая в их борьбе против родовой аристократии.

Этико-политические идеи Мо-цзы получили отражение в десяти принципах: «почитание мудрости», «почитание единства», «всеобщая любовь и взаимная выгода», «против нападений», «против музыки», «за бережливость», «за бережливость при захоронениях», «против судьбы», «воля неба», «духовидение». Основное значение Мо-цзы придавал принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды», что сочеталось у него с отрицанием фатализма. Вместе с тем Мо-цзы не порывал и с традиционным для того времени культом неба и духов. Поэтому мы встречаем у него и «небесную волю», и «духовидение», в которых Мо-цзы видел духовную силу, заставляющую людей следовать принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды».

Мо-цзы был также видным политическим мыслителем Древнего Китая. Он высказал ряд глубоких догадок о происхождении государства, подчеркивал роль труда в жизни общества, выступал против захватнических войн, подвергал критике конфуцианскую веру в незыблемость и вечность привилегий господствовавшей знати.

Большое внимание Мо-цзы уделял и вопросам гносеологии. Так, он первым в китайской философии выдвинул понятие причины, рода, объяснял отношение между познанием и источником знания, разрабатывал критерии при определении истины. Он придерживался при этом принципов эмпиризма и крайнего, наивного сенсуализма. Подчеркивая связь знаний человека с практической деятельностью, Мо-цзы вместе с тем на почве своего примитивного сенсуализма приходил к «обоснованию» веры в «волю неба» и «духовидению».

В целом же учение Мо-цзы — одна из ярких страниц материалистической философской мысли Древнего Китая.

Основным источником изучения взглядов Мо-цзы, ранних и поздних моистов служит книга «Мо-цзы» (сохранилось лишь 53 главы из 71), отрывки из которой и приводятся ниже.

[Критика родовой знати и конфуцианства]

У простого люда три беды. Голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха. От этих трех бед народ испытывает огромные страдания. Но если именно в такое время большие люди — ваны и гуны [1] и сановники — развлекаются колокольным звоном и барабанным боем, играют на лютнях, цине, свирелях и шэнах [2], а также устраивают военные смотры для показа оружия, то откуда же простой люд возьмет средства для пищи и одежды? Поэтому я полагаю, что так не должно быть. Мой замысел состоит в том, чтобы уничтожить это (гл. «Против музыки», ч. I).

Ваны и гуны занимаются только тем, что расходуют богатства из казны на создание дорогих музыкальных инструментов. Средства же казна получает не из доходов от водных промыслов и от пользования земельными угодьями, а путем большого обложения населения податями (там же).

Древние совершенномудрые ваны никогда не делали того, что делают нынешние правители царств, которые увеличивают свои расходы и не увеличивают доходов народа (гл. «За бережливость», ч. II).

В Поднебесной [3] много правителей, но человеколюбивых среди них мало. Поэтому считать всех правителей образцом для подражания — значит считать образцом отсутствие человеколюбия, но это нельзя считать образцом (гл. «Подражание образцу»).

У конфуцианцев внушительная внешность и богатые украшения, дабы совращать нынешних людей; они используют пение, сопровождаемое игрой на музыкальных инструментах, и танцы под барабан, дабы привлекать учеников; усложняют церемонии, дабы оттенить обрядовую сторону; стараются нагромоздить правила, дабы привлечь внимание простаков. При всей своей учености они не могут помочь кому-либо. Они много размышляют, но не могут быть полезны людям; невозможно постичь их учение, за целый год нельзя выполнить их обряды, и даже богатый не может позволить себе услаждаться их музыкой. Богатые

украшения и поддельное искусство придуманы ими, чтобы вводить в заблуждение нынешних правителей; громогласная музыка служит тому, чтобы совращать глупых людей (гл. «Против конфуцианцев»).

Так называемые древние принципы, которым нужно следовать, были ведь новыми для своего времени, а те древние люди, которые следовали этим принципам, не были совершенномудрыми. Конфуцианцы призывают следовать тому, чему в нынешнее время люди не должны следовать, говорить слова не совершенномудрого, и после этого называют их человеколюбивыми (там же).

Я считаю, что всему хорошему и [полезному], что дошло до нас из древности, нужно следовать, но нужно создавать и новые полезные и хорошие вещи. Я хочу, чтобы хорошего становилось все больше (гл. «Гэнь Чжу»).

[О «почитании мудрости» и «почитании единства». О происхождении государственной власти]

Учитель Мо-цзы говорил: «Древние совершенномудрые ваны, осуществляя управление, устанавливали степени добродетели и почитали мудрость, и хотя бы человек был из землепашцев, или кустарей, или торговцев, но если он обладал способностями, то его возвышали... Поэтому сановники не всегда были знатными, а народ не бесконечно был низким... Возвышали согласно общей справедливости, избегая корысти и предвзятости» (гл. «Почитание мудрости», ч. I).

Ныне в Поднебесной служилые и благородные большие люди — ваны и гуны, если только они хотят сделать богатой свою страну, умножить население своих стран, упорядочить управление и наказание в стране, укрепить свой престол, должны почитать единство [знатных и простолюдинов] (гл. «Почитание единства», ч. II).

В древности, когда только появились люди, не было наказаний и в то же время у каждого было свое понимание справедливости. У одного — одно, у двух — два, у десяти — десять представлений о справедливости.

Чем больше нарождалось людей, тем больше становилось различных представлений о справедливости. Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, поэтому между людьми царила сильная вражда.

В семьях отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью и отвращением, и, будучи не в состоянии мирно жить вместе, они уходили друг от друга. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощи слабым, имеющие избыток и богатства не делились ими, а расточали эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них свои знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причина хаоса — в отсутствии управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба... Только сын неба мог создать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок (гл. «Почитание единства», ч. I).

[Против грабительских войн]

Учитель Мо-цзы сказал: «Если ты, рассуждая о справедливости, считаешь, что убить одного человека несправедливо, а убивать множество невинных людей справедливо, то это нельзя назвать знанием рода [справедливости], знанием того, о чем идет речь» (гл. «Гун Шу»).

Ценою смерти бесчисленного множества простолюдинов, ценою бед, постигающих и верхи, и низы, царство, совершающее нападения, получает пустующие земли, для заселения которых нет людей. Таким образом это царство теряет то, чего [ему] не хватало, и приобретает то, что и так имелось в избытке (гл. «Против нападений», ч. II).

Многочисленное войско отправляется в поход и не возвращается обратно. Тысячи семей остаются без опоры, жены становятся вдовами, а дети сиротами... Растрачиваются все богатства людей... Служилые не занимаются государственными делами, земледельцы не

засевают поля, женщины не ткут полотно, государство теряет своих слуг, простолюдины забрасывают свои дела (гл. «Против нападений», ч. III).

[Против веры в судьбу]

Разрушители справедливости в Поднебесной — это те, кто утверждает веру в судьбу и тем самым приносит горе простолюдинам. Горе косит людей Поднебесной (гл. «Против судьбы», ч. I).

Требовать, чтобы люди учились, и утверждать, что есть судьба, — это все равно что приказать человеку уложить волосы и тут же сбить с него шапку (гл. «Гун Мэн»).

Счастье нельзя просить, несчастья нельзя избежать, если сам поступал плохо, трудился неусердно (гл. «Против судьбы», ч. I).

Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет (там же).

[О человеке]

Нынешний человек отличен от животных. Кто усерден [в труде], тот имеет возможность жить, а кто не усерден в труде, тот не имеет возможности жить (гл. «Против музыки», ч. I).

«Почему ныне землепашец рано выходит в поле и поздно возвращается, усердно трудится на земле и проявляет свое искусство в огородничестве, чтобы собирать богатый урожай злаков, перца, и не смеет лениться в работе? — спрашивает учитель Мо-цзы. — В чем же дело? Отвечаю. Если он будет усердно трудиться, то обязательно будет богат, если же не будет усерден, то непременно будет нищим. Если будет усердно трудиться, то будет сытым, не будет усердия в работе, будет голодным. Поэтому он не смеет лениться» (гл. «Против судьбы», ч. III).

Если крестьяне ослабят усердие в работе, то они будут бедны. А бедность — это корень беспорядков в управлении (гл. «Против конфуцианцев», ч. II).

Как, например, строится стена? Кто умеет класть кирпичи, тот кладет; кто может подносить глинистую смесь, тот подносит; кто может делать замеры, тот делает замеры. И так стена будет сложена. Соблюдение справедливости подобно этому. Способный рассуждать и вести беседы пусть рассуждает и ведет беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный нести службу пусть несет службу; таким именно образом все дела будут выполнены (гл. «Гэн Чжу»).

[О небе и духах]

Те, кто в Поднебесной вершит дела, не могут не иметь образец, не бывает так, чтобы дело могло быть сделано без образца... Нет ничего лучше, чем взять за образец небо. Действия неба обширны и бескорыстны. Небо свершает много [полезных дел], но не выставляет напоказ свою добродетель. Хотя его сияние длительно, но оно не тускнеет (гл. «Подражание образцу»).

Я использую волю неба, подобно тому как колесник использует циркуль, как столяр использует угломер для определения углов в Поднебесной. Поэтому учитель Мо, используя желания неба, оценивает действия больших людей — ванов и гунов — в судебных делах, в управлении страной и определяет, согласуются ли слова и рассуждения людей Поднебесной с прекрасным учением совершенномудрых ванов [древних эпох] (гл. «Воля неба», ч. I и II).

Ныне небо покрывает всю Поднебесную и любит ее. Порождает и взращивает все сущее и приносит ему пользу. Оно порождает и взращивает все сущее, подобно тому как волос вырастает из корня. Нет ничего не созданного небом. А люди принимают все это и обогащаются. Значит, можно говорить, что благодать неба велика. Однако небо не требует вознаграждения... Небо делает ярким солнце, луну, звезды, кометы. *Дао* устанавливает четыре времени года — весну, осень, зиму и лето, чтобы установить порядок их смены, посылает снег, иней, дождь и росу, чтобы взращивать пять

злаков, кунжут и шелковичных червей. Небо позволяет людям брать все это и использовать (гл. «Воля неба», ч. II).

Небо не хочет, чтобы большие царства нападали на малые, чтобы сильные семьи разоряли слабые малые семьи, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным. Все это противно [воле] неба. Небо желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, чтобы люди делили имущество друг с другом. Небо желает также, чтобы знатные были усердны в поддержании порядка в Поднебесной, а простолюдины были усердны в ремеслах и земледелии. Если знатные усердны в управлении, то в стране царит порядок; если простолюдины усердны в ремеслах и земледелии, то в стране достаточно предметов и пищи (гл. «Воля неба», ч. I).

Учитель Мо-цзы сказал: «Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость» (там же).

Непременное желание неба — чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу. Небо не хочет, чтобы люди ненавидели друг друга и вредили друг другу (гл. «Подражание образцу»).

Учитель Мо-цзы заболел. Вошел ученик и спросил: «Учитель считает очевидным существование духов и демонов и полагает, что они могут награждать и наказывать: делающих добро они награждают, совершающих зло карают. Учитель, Вы совершенномудрый человек, почему же Вы больны? Если следовать наставлениям учителя, то или учитель имеет недобрые замыслы, или же существование духов не очевидно». Учитель Мо-цзы ответил: «Хотя случилось так, что я болен, но как же на этом основании не считать очевидным [существование] демонов и духов. Человек заболевает по многим причинам: некоторые заболевают от простуды, некоторые — от усталости и горя. Если из ста ворот закрыть лишь одни, то разве можно на этом основании считать, что грабитель не сможет пробраться в дом?» (гл. «Гун Мэн»).

[Этические воззрения. Учение о всеобщей любви, взаимной выгоде и справедливости]

В хороший год, если мать, держащая сына за спиной, черпая воду, уронит сына в колодец, то она непременно кинется доставать его. Но если будет неурожайный год, то голод людей и трупы умерших от голода, лежащие по дорогам, кажутся более тяжелым горем, чем горе от того, что сын утонул в колодце. Разве это нельзя понять? Причина в том, хороший год или плохой. Если год урожайный, то люди становятся отзывчивыми и добрыми. Если же год неурожайный, то люди становятся черствыми и злыми (гл. «Семь бед»).

Учитель Мо-цзы говорит: «Если рассмотреть, отчего начинаются беспорядки, то окажется, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга. Слуга и сын непочтительны к государю и отцу. Что называем беспорядком? Это когда сын любит себя, но не любит отца, поэтому ради своей корысти он наносит ущерб отцу; это когда младший брат любит лишь себя и не любит старшего брата, поэтому ради своей корысти он наносит ущерб своему [старшему] брату» (гл. «Всеобщая любовь», ч. I).

Человеколюбие непременно состоит в том, чтобы приносить пользу людям Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло. Если мы будем следовать всеобщей любви, то это принесет Поднебесной великую пользу. Если же мы будем следовать ограниченной любви, то это приведет к великим бедствиям в Поднебесной. Поэтому учитель Мо-цзы говорит: «Ограниченная любовь ложна, всеобщая любовь истинна» (гл. «Всеобщая любовь», ч. III).

Подытожив свои размышления о причинах зла в Поднебесной, Мо-цзы сказал: «Какую питают любовь злые люди Поднебесной, ненавидящие людей, — всеобщую или ограниченную? Ответим: непременно ограниченную любовь. Таким образом, поборники ограниченной любви порождают великое зло в Поднебесной. Поэтому следует отвергнуть ограниченную любовь» (там же).

Если нет любви между людьми, то непременно появляется ненависть друг к другу; если правитель и его

подчиненные не питают любви друг к другу, то нет милосердия и верности; если между отцом и сыном нет любви, то нет родительской любви и почитания родителей; если между братьями нет любви, то нет и согласия между ними; если между людьми Поднебесной нет любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолюдином, хитрый непременно обманывает простодушного (гл. «Всеобщая любовь», ч. II).

Высшей драгоценностью называю то, что приносит пользу простолюдинам. Именно справедливость приносит пользу людям. Поэтому утверждаю: справедливость — высшая драгоценность Поднебесной (гл. «Гэнь Чжу»).

Кто делает добро, того следует прославлять; кто делает зло, того необходимо карать (гл. «Гун Мэн»).

Учитель Мо-цзы сказал: «Все слова или все действия, которые полезны небу, духам и простолюдинам, — все это нужно говорить или делать. Все слова и все действия, противные воле неба и несообразующиеся с [желаниями] духов и простолюдинов, нужно отбросить» (гл. «Ценить справедливость»).

[Учение о знании]

Если совершенномудрый правитель желает навести порядок в Поднебесной, то ему необходимо выяснить, почему возникают беспорядки; только тогда он сможет навести порядок. Если же он не выяснит, почему возникают беспорядки, то он не сможет навести порядок в Поднебесной. Это подобно тому, как лекарь, желающий побороть недуг человека, должен знать, почему возник этот недуг, только после этого он сможет противостоять ему; если же он не будет знать, почему возник этот недуг, то он не сможет побороть его (гл. «Всеобщая любовь», ч. I).

Имеются правила определения бытия или небытия того, что исследуется и познается в Поднебесной. Исходным при определении бытия или небытия [чего-то] следует считать свидетельства ушей и глаз многих лю-

дей. Если люди действительно видели что-то или слышали что-то, то нужно считать это существующим. То, что никто никогда не видел и не слышал, нужно считать несуществующим (гл. «Духовидение», ч. III).

Слепой может произнести и знать слова «белый мрамор», «черный уголь», но не может различить их по цвету, поэтому слепой не знает, что такое белый мрамор и черный уголь, и не потому, что не знает названия этих вещей, а потому, что эти названия пустые для него: он не может указать и отличить эти предметы в природе (там же).

Всякое высказывание должно отвечать трем правилам. Каковы эти три правила? Должно быть основание, должен быть источник, должна быть применимость. Что такое основание? Высшее основание — это дела древних совершенномудрых ванов. Что такое источник? Изначальный источник — это действительные вещи, дела, суждения, которые слышали или видели простолюдины. Что такое применимость? Высказывания должны быть применимы в управлении страной к выгоде простолюдинов всего государства (гл. «Против судьбы», ч. I).

На основе прошлого познаем будущее, на основе ясного познаем скрытое. Ученик Пын Цин сказал: «Прошлое можно познать, но будущее узнать нельзя». Учитель Мо-цзы ответил: «Предположим, что твои близкие живут за сто ли отсюда и сейчас оказались в большой беде. [Предположим, что] исход дела решает один день. Если ты прибудешь в этот день, то они будут жить; если нет, они погибнут. Перед тобой находится крепкая повозка с хорошей лошадью и другая, четырехколесная арба с разбитыми колесами, запряженная клячей. Тебе предоставляется сделать выбор, на чем ехать. На чем же ты поедешь?» Ученик ответил: «Поеду на крепкой коляске с хорошей лошадью; так быстрее доеду». Тогда учитель Мо-цзы сказал: «Как же можно говорить, что нельзя узнать будущее?» (гл. «Лу вэнь»).

ЯН ЧЖУ

Ян Чжу (ок. 395—335 до н. э.) — древнекитайский философ-материалист и атеист. Выступал против конфуцианского ритуала, принципа *«жэнь»* и моистского принципа «всеобщей

любви». Обосновывая индивидуализм, Ян Чжу протестовал против патриархально-рабовладельческой морали. Этическим воззрениям Ян Чжу свойственны элементы гедонизма, поскольку смысл жизни он усматривал в удовлетворении потребностей человека и в удовольствиях.

Философские труды Ян Чжу не сохранились. О его взглядах можно судить по свидетельствам из книг «Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Люйши чуньцю» и др. Вопрос о подлинности главы «Ян Чжу» из книги «Ле-цзы» до сих пор еще не решен.

Ян Чжу поборник себялюбия. Он даже одного волоса не вырвет ради блага Поднебесной («Мэн-цзы», гл. «Цзинсинь», ч. I).

Ян Чжу дорожит только собой («Люйши чуньцю», гл. «Бу Эр»).

Ян Чжу учит себялюбию, что ведет к отрицанию правителей («Мэн-цзы», гл. «Тэнвэньгун», ч. II).

Сохраняй природу человека в целости и чистоте, не обременяй себя посторонними делами («Хуай Нань-цзы», гл. «Фаньлуньсюнь»).

Следуй разуму и не отвергай своих естественных чувств («Хань Фэй-цзы», гл. «Шо линь»).

Большая дорога с множеством развилин ведет к гибели баранов. Ученые гибнут из-за бесконечности направлений («Ле-цзы», гл. «Шо Фу-нянь»).

Есть такой человек, который согласно основоположениям своего учения считает ненужным входить в опасный город, не хочет идти в поход вместе с войском, полагает, что ради большой выгоды Поднебесной не стоит жертвовать хотя бы одним волоском с голени. Нынешние правители Поднебесной очень торжественно и почтительно принимают его, одобряют его поступки, считают, что он презирает внешние вещи и ценит лишь свою жизнь («Хань Фэй-цзы», гл. «Сяньсюэ»).

МЭН-ЦЗЫ

Мэн-цзы (ок. 372—289 до н. э.) — видный философ-конфуцианец. Развивал идеалистические положения своего учителя, в особенности его идеи о «человеколюбивом правлении». Осуждая разложение правящих слоев, их жестокость и произвол по отношению к народу, Мэн-цзы видел в этих идеях средство смягчения социального антагонизма. Он отстаивал положения

Конфуция о «сходстве природы людей» и его учение о «доброй природе» человека.

Нравственные нормы Мэн-цзы считал данными от неба и существующими извечно. Все сущее в мире воплощено в сознании человека, поэтому самопознание и нравственное самоусовершенствование и есть познание мира, познание неба.

На основе записей, сделанных Мэн-цзы и его учениками, возникла книга «Мэн-цзы». Отрывки из нее приводятся ниже. Частично использован перевод П. С. Попова, опубликованный в его книге «Китайский философ Мэн-цзы». СПб., 1904.

[О «пути правителя» и «человеколюбивом правлении»]

Мэн-цзы сказал: «Самое ценное в стране — народ, затем уж следует власть, а наименьшую ценность имеет правитель. Поэтому, лишь снискав доверие простолюдинов, можно стать сыном неба и управлять всей Поднебесной; лишь удостоившись доверия сына неба, можно стать правителем царства. Если правитель царства нанес вред власти, то он лишается своего престола и на его место возводится другой (гл. «Цзинсин»).

Разве могут [одни и те же люди] в одно и то же время управлять Поднебесной, вспахивать поле и засевать его? Должны быть великие люди, сановники, ведающие своими делами, и простолюдины, занимающиеся черной работой, подходящей для людей ничтожных. Если требовать, чтобы человек сам изготовлял все нужное ему, а именно то, что изготовляется различными ремесленниками, то это привело бы к тому, что люди без отдыха сновали бы по Поднебесной. Поэтому утверждаю: одни работают умом, другие используют в работе силу своих мышц. Те, кто напрягает свои умственные силы, управляют другими людьми, а те, кто использует в работе силу своих мышц, управляемы другими людьми. Управляемые содержат тех, кто управляет; те, кто управляет, получают средства от тех, кем они управляют. Это всеобщий принцип Поднебесной (гл. «Тэн Вэнь-гун»).

Только служилые, если даже у них нет определенного занятия, могут иметь устойчивые нравственные принципы. Что касается простолюдинов, то если у них нет определенного занятия, они и не имеют устойчивых нравственных принципов... Поэтому умный правитель

назначает простолюдинам различные занятия, чтобы они непременно имели средства и для достаточного пропитания родителей, и для содержания жен и детей и чтобы в урожайный год они были постоянно сыты, а в неурожайный год могли бы избежать [голодной смерти]. Если после этого он будет побуждать простолюдинов идти по правильному пути к добру, то люди, естественно, последуют по указанному им пути (гл. «Лян Хуэй-ван»).

Мэн-цзы сказал: «Почтенный ван! Зачем непременно говорить о выгоде. Я буду говорить только о человеколюбии и долге. Если ван будет говорить о выгоде для своего государства, то сановники начнут думать о том, как достичь выгоды своему дому; и все остальные люди и простолюдины станут думать лишь о том, как достичь выгоды для себя. В таком случае между верхами и низами начнется распря из-за выгоды, а государство окажется в опасности... Если долг будет чем-то второстепенным, а первостепенным — достижение выгоды, то все сановники и простолюдины не успокоятся, пока не отнимут друг у друга всего. Не бывает так, чтобы человеколюбивые дети бросали своих родителей. Не бывает также, чтобы человек, верный свему долгу, ставил своего господина и правителя на второе место» (там же).

Что нравится правителю, то непременно нравится простолюдинам. Правители подобны ветру, а простолюдины — траве. Куда дует ветер, туда и клонится трава (гл. «Тэн Вэнь-гун»).

Мне приходилось слышать, что варвары изменялись под влиянием Китая, но я не слышал, чтобы варвары изменяли Китай (там же).

[О доброй природе человека]

Гао-цзы сказал: «Природа человека подобна иве, а справедливость — [ивовой] чаще. Воспитание человеколюбия и справедливости подобно выделке ивовых чашек» (гл. «Гао-цзы»).

Гао-цзы сказал: «Природа человека не делает разницы между добрым и недобрым, подобно тому как вода в своем течении не делает разницы между востоком и

западом». Мэн-цзы возразил: «Текучая вода действительно не различает востока и запада; но разве она течет куда попало, не разбирая, где верх, а где низ? Наклонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Между людьми нет таких, у которых бы не было стремления к добру, так же как нет воды, которая не стремилась бы течь вниз» (там же).

Если природа человека повинуется естественному движению чувств, то она может стать доброй. Вот что я имею в виду, говоря, что природа человека добрая. И если люди не делаются добрыми, то это не потому, что у них нет наклонности к добру. Ведь у всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство почтения и благоговения, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это [основа] человеколюбия; чувство стыда и негодования — это [основа] справедливости; чувство почтения и благоговения — это [основа] *ли*, чувство правды и неправды — это [основа] способности приобретения знаний. Человеколюбие, справедливость, *ли* и способность приобретения знаний не извне вливаются в нас, а прирождены нам, но только мы не думаем о них (там же).

Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большая часть молодых людей бывает доброй, а в голодные — злой. Такая разница происходит не от тех природных качеств, которыми наградило их небо. А случается это потому, что голод погружает их сердца во зло» (там же).

Нет ни одной вещи, которая бы не преуспевала, если только она будет иметь надлежащий уход, так же как нет ни одной вещи, которая бы не погибла, если она не будет иметь надлежащего ухода (там же).

Я ценю жизнь, но еще больше ценю справедливость. Если я не могу иметь и то и другое, то я предпочту справедливость.

Я также ценю жизнь, но есть нечто такое, что ценно более жизни, и потому для сохранения ее не сделаю ничего зазорного. Я питаю отвращение к смерти, но есть нечто такое, что я ненавижу более смерти, и потому не уклоняюсь от опасности. Но если для человека нет ничего желаннее жизни, то почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если

для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что́ может избавить от опасности?

Если поступить таким образом, то можно было бы сохранить жизнь; но есть люди, которые предпочитают не делать этого. Если действовать таким способом, то можно было бы избежать опасности; но есть люди, которые предпочитают не поступать таким образом. Следовательно, у людей есть нечто такое, что они ценят более жизни, и есть нечто такое, что они ненавидят более смерти. Это чувство имеют не одни только добродетельные и мудрые люди, но и все остальные; разница лишь в том, что первые не теряют его (там же).

Учение имеет лишь одно назначение — отыскание утраченной природы человека (там же).

Мэн-цзы сказал: «Есть небесные благородные достоинства и есть земные. Человеколюбие, справедливость, преданность и верность в сочетании с неустанной радостью, почерпаемой в них, — это небесные благородные достоинства. Правитель, первый министр и сановники — это воплощения земных достоинств. Древние люди воспитывали в себе истинные благородные достоинства, и человеческие достоинства следовали за ними. Нынешние люди воспитывают в себе небесные благородные достоинства ради снискания человеческих, а когда обретают последние, отметают первые. Они очень заблуждаются, потому что в этом случае они, без сомнения, утратят в конце концов и человеческие достоинства» (там же).

ЧЖУАН-ЦЗЫ

Чжуан-цзы (ок. 369—286 до н. э.) — виднейший представитель даосизма. Лаконичные изречения и афоризмы Лао-цзы, которые мы находим в сочинении «Даодэцзин», нашли свое развитие в ряде глубоких рассуждений, диалогов и притч Чжуан-цзы. Им присуще богатство поэтической фантазии, образность языка. Это делает Чжуан-цзы философом-поэтом Древнего Китая. С его именем связана книга «Чжуан-цзы», из которой до нас дошли 33 главы. Наряду с «Даодэцзином» эта книга — основной философский памятник даосизма. Оперируя теми же категориями, которые мы находим в «Даодэцзине», прежде всего *дао* и *дэ*, Чжуан-цзы усилил их идеалистическое истолкование. В его учении о познании много элементов релятивизма, а также мистицизма.

Состояние Вселенной неуловимо, ее изменения бесконечны. Умирает или живет человек в этих бесконечных изменениях? Действительно ли слились воедино жизнь и смерть, небо и земля? Или же погибает только тело, а дух бродит в одиночестве? К сожалению, об этом нельзя сказать ничего определенного. Дух бродит в одиночестве, но где он бродит? Хотя перед нашими глазами мелькает все сущее, однако можно с уверенностью сказать, что нет ничего, что действительно могло бы стать местонахождением [души] человека после смерти. Как же быть в таком случае? Чжуан-цзы усердно размышлял об этом (гл. «Об управлении Поднебесной»).

Это *дэ* — наивысшая истина (гл. «Долженствование императоров и правителей»).

Дэ — это то, благодаря чему существуют вещи (гл. «Небо и земля»).

От единого начала происходят все вещи, которые сменяют друг друга в самых различных формах. Их начало и конец вертятся, как колесо, и нельзя установить, где они находятся. Это и есть естественное изменение (гл. «Притчи»).

Все сущее выходит из пылинки (гл. «О высшей радости»).

Все сущее, появляясь подобно молнии, в один миг претерпевает бесчисленные изменения.

Вследствие изменений возник человек. Человек в годы, отведенные ему природой, подвержен переменам, как и все сущее, однако перемены эти происходят так быстро, что нет возможности противостоять им. Не прискорбно ли это? Разве не вызывает скорбь мысль о том, к какому неизвестному состоянию приведут непрерывные изменения, где будет конец? (гл. «Однородность вещей и учений»).

Дао присущи стремления и искренность. Оно находится в состоянии бездействия и лишено формы. О *дао* можно рассуждать, но его нельзя потрогать. *Дао* можно постигать, но его нельзя видеть. *Дао* — корень и основа самого себя. Оно было прежде неба и земли и

существует извечно. *Дао* движет духом и одухотворяет владыку, порождает небо и землю (гл. «Великий праотец и учитель»).

Небо и земля существуют вместе со мной, все сущее составляет со мной единое целое (там же).

Дун Го-цзы спрашивает Чжуан-цзы: «Где находится *дао*?» Чжуан-цзы отвечает: «Нет такого места, где бы не находилось *дао*». Дун Го-цзы настаивает: «В конце концов, где же оно находится? Ты должен указать!» Чжуан-цзы отвечает: «В телах червя и муравья». Дун Го-цзы спрашивает: «Почему же *дао* находится в телах таких ничтожных тварей?» Чжуан-цзы продолжает: «В маленьком зернышке». Дун Го-цзы спрашивает: «Почему же [*дао* находится] в еще более ничтожном предмете?» Чжуан-цзы... продолжает: «В испражнениях и моче». Услышав это, Дун Го-цзы отчаялся и перестал спрашивать. Заметив недовольство Дун Го-цзы, Чжуан-цзы сказал: «Ты спросил меня, чтобы я тебе ясно указал, где находится *дао;* естественно, я стремился идти по нисходящей линии, ведь только так можно уяснить местонахождение *дао.* Чем же ты недоволен?» (гл. «Чжибэйю»).

Без *дао* тела не рождаются, а без *дэ* не проявляется их жизнь (гл. «Небо и земля»).

[Этические и политические идеи]

Наказание — это плоть власти, обряды — ее крылья, знания — ее опора, добродетель — средство привлечь к себе людей (гл. «Великий праотец и учитель»).

В Поднебесной есть две великие заповеди: одна — судьба, другая — справедливость (гл. «В мире людей»).

Кто чрезмерно нравствен, тот затемняет природу вещей, дабы сделаться таким знаменитым, чтобы во всей Поднебесной под звуки флейт и барабанов превозносили его как недосягаемый образец. Это ли не фальшь? (гл. «Бяньму»).

Когда в Поднебесной было *дао,* мудрецы бездействовали. Когда же Поднебесная отрешилась от предначертаний *дао,* мудрецы стали усердствовать и люди на-

чали прислушиваться к их поучениям. А в настоящее время все стараются лишь избежать наказаний.

Когда ищут выгоды, забывают об искренности (гл. «Тянь-цзы-фан»).

Не следует искать выгоды в вещах и ценностях (гл. «Небо и земля»).

Высшее человеколюбие не принимает во внимание родственных связей (гл. «Движение неба»).

Не почитай мудрецов, не используй дарований (гл. «Небо и земля»).

Разве всеобщая любовь не ограничена? Показное безразличие к личной выгоде скрывает стремление к ней (гл. «Небесное дао»).

Если исходить из обычаев, то представления о благородных и неблагородных создаются окружающими, а вовсе не прирождены человеку (гл. «Цюшуй»).

Возьмем, к примеру, дерево, разросшееся за сотни лет своей жизни. В один прекрасный день его рубят топором, и это портит его природные качества. С помощью пилы, молотка и долота из него выделывают жертвенные чаши. Ты полагаешь, что для превращенного в жертвенные чаши дерева это более сообразно с его природой, чем для выброшенных в ров обрубков дерева? На самом же деле превращение дерева в жертвенные чаши противно его природе, так как оно утрачивает свои естественные качества.

То же происходит и с людьми (гл. «Небо и земля»).

Человек низкий для неба, но благородный среди людей. Человек благородный для неба, но низкий среди людей (гл. «Великий праотец и учитель»).

Мешать человеку радостно жить, отнять у него возможность ткать и одеваться, обрабатывать землю и кормиться, украсить его так называемыми добродетелью и справедливостью — в этом преступление мудрецов (гл. «Мати»).

Если с помощью веревок и крючков, циркулей и угломеров исправить все вещи, то это принесет вред их естественным качествам; если связывать вещи веревками или покрывать лаком, то они станут твердыми, и это также будет разрушением их изначальных качеств. Нечто подобное происходит и среди людей. Если

позволить мудрецам, прикрывающимся человеколюбием и справедливостью, давать людям правила поведения и исполнения обрядовой музыки, то разве не будет полностью разрушена изначальная природа людей? (гл. «Бяньму»).

Того, кто крадет крючок с пояса, казнят, а тот, кто крадет царство, становится правителем (гл. «Цецюй»).

В настоящее время трупы осужденных по различным причинам на смерть лежат наваленными друг на друга, а закованные в кандалы толкают один другого на дорогах. Куда ни посмотришь — всюду можно видеть приговоренных к различным наказаниям. А конфуцианцы и последователи Мо Ди почтительно ходят на цыпочках, пробираясь среди толп заключенных с колодками на шее. О! Сколь велико их бесстыдство и криводушие (гл. «Быть в уединении»).

Если мудрецы не умрут, то большие разбойники не исчезнут (гл. «Цюйце»).

Разве неизвестно, что то, чтó называю небом, есть человек, а то, чтó называю человеком, есть небо? (гл. «Великий праотец и учитель»).

Небо и человек не превосходят друг друга (там же).

Природу человека нельзя переделать, судьбу нельзя изменить (гл. «Движение неба»).

[Релятивизм. Отрицание возможности познания мира]

Допустим, что вы спорите со мной и я терплю поражение в споре, ибо не могу переспорить вас. Значит ли это, что я на самом деле не прав, а вы на самом деле правы? Допустим, что вы спорите со мной и терпите поражение в споре, ибо не можете переспорить меня. Значит ли это, что вы на самом деле не правы, а я на самом деле прав? А может быть, один из нас полностью прав, а другой частично не прав?.. Сие невозможно знать ни вам, ни мне, ни любому другому человеку, ищущему [истину] подобно нам в потемках. Кого бы я мог пригласить быть судьей — посредником в нашем споре? (гл. «Однородность вещей и учений»).

Об истине и лжи разглагольствуют и конфуцианцы, и последователи Мо Ди. Конфуцианцы считают истиной то, что считают ложью последователи Мо Ди, а

ложью то, что последователи Мо Ди считают истиной. Последователи Мо Ди поступают таким же образом, ни в чем не соглашаясь с конфуцианцами. Однако тот, кто хочет утвердить как истину то, что считает ложью другой, и отвергает как ложь то, что другой считает истиной, сможет лучше всего сделать это, лишь приобщившись к тайности сокровенного. В мире каждая вещь отрицает себя через другую вещь, составляющую ее противоположность. В мире каждая вещь утверждает себя через себя. Разглядеть в одной, отдельно взятой, вещи ее противоположность невозможно, ибо познать вещь можно только непосредственно. Поэтому говорят: «Отрицание исходит из утверждения, а утверждение существует лишь благодаря отрицанию». Таково учение об условности отрицания и утверждения. Коль скоро так, то все умирает, уже рождаясь, и все рождается, уже умирая, все возможно, уже будучи невозможным, и все невозможно, уже будучи возможным. Истина существует лишь постольку, поскольку существует ложь, а ложь существует лишь постольку, поскольку существует истина. Сказанное не выдумка мудрого, а то, что наблюдается в природе, то есть то, что существует благодаря [заключенной в *дао*] истине. Утверждение есть в то же время отрицание, отрицание есть в то же время утверждение. Отрицание заключает в себе истину и ложь, утверждение также заключает в себе ложь и истину. Существует ли после этого какое-либо различие между отрицанием и утверждением? Или же между отрицанием и утверждением нет никакого различия? Отрицание и утверждение одного и того же не существует лишь в *дао*. Сфера *дао* — это замкнутый круг, в который вписано бесчисленное множество ему подобных. Истина, заключенная в *дао*, неисчерпаема, как неисчерпаема ложь, лежащая вне *дао*. Поэтому я говорю: установить действительную истину и действительную ложь лучше всего можно, лишь приобщившись к тайности сокровенного (там же).

Разве пространство внутри четырех морей не подобно муравьиной куче на болоте, если его сравнить с тем безграничным простором, который разделяет небо и землю? А разве все царства не похожи на маленькое

зернышко проса в амбаре, если мы сравним их со всем пространством внутри морей? Перечисляя все, что существует, мы насчитываем десятки тысяч, а человек только одна из тварей. Люди, населяющие девять провинций, живущие, питаясь зерном и рисом, и передвигающиеся на лодках и телегах, составляют только небольшую часть всех людей (гл. «Цюшуй»).

Некто по имени Наньбо-цзы куй спросил Нюй Юя: «Ваш возраст очень велик, но почему внешностью вы похожи на маленького ребенка и ничто не говорит о вашем преклонном возрасте?» Нюй Юй ответил: «Я познал *дао*!» Наньбо-цзы куй спросил далее: «Можно ли изучить *дао*?» Нюй Юй ответил: «Только мудрый и способный человек может сделать это. Если мудрый и способный человек захочет изучить *дао*, то, опасаюсь, ему нелегко будет учиться. Если он проучится три дня, то сможет опустошить свою душу и выйти за пределы Вселенной. Если же он выйдет за пределы Вселенной и будет продолжать учиться до седьмого дня, то постепенно отрешится от всего окружающего. Если же он сможет продолжать учиться до девятого дня, то достигнет наисовершенного состояния «забвения собственного я»» (гл. «Великий праотец и учитель»).

Пять красок вводят в заблуждение глаза, и они перестают ясно видеть; пять звуков вводят в заблуждение наши уши, и они перестают хорошо слышать (гл. «Небо и земля»).

Прогоните мудрецов и отрекитесь от знания, и только тогда крупный разбой прекратится; выкиньте яшму и уничтожьте жемчуг, и тогда мелкие воришки переведутся; сожгите все грамоты и разбейте яшмовые печати, и народ станет простым и бесхитростным; уничтожьте мерки и сломайте весы, и прекратятся раздоры среди людей; отмените в Поднебесной все законы мудрецов и совершенномудрых, и тогда с народом можно будет разговаривать (гл. «Цюйце»).

Рождение и смерть, существование и гибель, неудача и успех, бедность и богатство, достоинство и унижение, порицания и похвалы, голод и жажда, холод и жара — это все изменения обстоятельств, ход судьбы. Ночь и день сменяют друг друга у нас на глазах, но

наша мудрость не в состоянии определить их истины (гл. «О наполнении всего сущего дэ»).

Смерть и жизнь предопределены судьбой, они сменяются, как день и ночь; все предопределено небом; люди не могут постичь этого (гл. «Великий праотец и учитель»).

В прошлом те, кто стремился достичь *дао*, исходили из положения «не уясняй истины и лжи» (гл. «Об управлении Поднебесной»).

ПОЗДНИЕ МОИСТЫ

Поздние моисты (IV—III вв. до н. э.) развивали учение Мо-цзы в материалистическом духе. Наибольший вклад они сделали в учение о познании и в логику Древнего Китая.

Отбросив веру Мо-цзы в волю неба и духовидение, они стремились дать рационалистическое обоснование его учения о всеобщей любви. Они развивали традиции своего учителя в критике реакционных сторон конфуцианства.

Взгляды поздних моистов отражены в шести главах (40—45) книги «Мо-цзы», получивших название «Мобянь»: «Канон», ч. I; «Канон», ч. II; «Пояснение к Канону», ч. I; «Пояснение к Канону», ч. II; «Большой выбор»; «Малый выбор».

[Этические воззрения]

Благородный, даже если он и государь (*тяньцзы*[4]), приносит людям пользы не больше, чем простолюдины (гл. «Большой выбор»).

Польза от деятельности маленького человека и большого человека одинакова, это подобно всходам посевов на одном поле («Канон», ч. I).

Злая природа — следствие дурного влияния. Ибо определенные поступки людей, повторяясь, порождают привычку. Я поступаю так потому, что другие люди тоже так поступают. Раньше меня существует привычка поступать определенным образом, согласно этой привычке поступаю и я. Но не все мои поступки непременно порождены привычкой. Если я поступаю не по привычке, то определенные действия могут стать для меня самого привычкой, тогда я могу заразить этой привычкой других людей и стать причиной подобных поступ-

ков других людей. Жестокий человек оказал влияние на меня, и я тоже стал жестоким человеком. И не потому, что природа сделала меня таким и наделила меня такими качествами (гл. «Большой выбор»).

Любовь к людям содержит и любовь к себе, ибо любовь к людям распространяется на самого человека, любящего людей. Нужно одинаково любить себя и других людей (там же).

Есть только большая любовь к людям, маленькой любви нет. Пользу, приносимую всей Поднебесной, следует считать и пользой для себя (там же).

В Поднебесной не должно быть человека, которого не рассматривали бы как равного себе и к которому не питали бы любви как к самому себе. Это и есть учение Мо-цзы (там же).

Не зная числа людей, живущих в Поднебесной, например на юге, как можно говорить о всеобщей любви к ним? (гл. «Канон», ч. II).

Беспредельное и предельное, бесконечное и конечное связаны между собой. Если юг беспределен, то люди не могут заселить весь юг, значит, число людей определенным образом ограничено и любить всех этих людей без исключения не представляется трудным. Наоборот, если предположить, что люди заселили весь юг, то беспредельность юга предельна и питать любовь ко всем людям, живущим, например, на юге, также не представляется трудным. Поэтому беспредельность или бесконечность не вредит основоположению о всеобщей любви (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Долг — это то, когда служилый приносит пользу другим, хотя бы в ущерб себе («Канон», ч. I).

Справедливость — это то, что полезно (там же).

Если получаешь нечто и оно тебе приятно, то это будет пользой, хотя бы оно и не было [к чему-то] применимо (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Справедливость полезна, несправедливость вредна (гл. «Большой выбор»).

Польза — это то, после получения чего человек испытывает удовлетворение (гл. «Канон», ч. I).

Вред — это то, что приносит человеку огорчение, неприятность (там же).

Человеколюбие [конфуцианцев] — это ограниченная любовь (там же).

Взвешивание неважного и важного называется оценкой. Оценка не превращает ложь в истину и истину в неистину. Оценка — это выбор между полезным и вредным... Из выгод нужно выбирать наибольшую, из бед — наименьшую. Предпочитать в беде наименьшее зло не значит желать делать зло; здесь думают о выгодности. Выбор здесь вынужденный для любого человека. Если ты встретил разбойника и ради сохранения жизни предпочитаешь дать ему отрубить твой палец, то это будет выгода, но сама встреча с разбойником есть беда (гл. «Большой выбор»).

[Учение о познании и элементы логики]

Имя — название действительности. Действительность сама не нуждается в названии (гл. «Большой выбор»).

В одном и том же есть и то, чтó мы знаем, и то, чего мы не знаем. Указать на существование того и другого (гл. «Канон», ч. II).

Например, имеется камень — это одно, белизна и твердость камня — это два, но они присущи камню. Поэтому можно говорить, что в одной и той же вещи есть то, чтó мы знаем, и то, чего мы не знаем (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Твердость и белизна не исключают друг друга, если они признаки одного и того же предмета. Они содержатся вместе и не выталкивают друг друга (гл. «Канон», ч. I).

Нельзя произвольно отбросить один из признаков, поскольку они связаны друг с другом. Это подобно порядку цифр «1», «2» или ширине и длине (там же, ч. II).

Видимое и невидимое раздельны. Один и два связаны друг с другом, точно так же ширина и длина, твердость и белизна (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Твердость присуща камню, как и белизна. Если не исчез один из этих признаков, то и другой не может не быть обнаружен... Если [белизна и твердость] присущи разным предметам, то они не включают, а исключают

друг друга, поэтому они внешние друг для друга (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Причина — это то, наличие чего имеет определенное последствие (гл. «Канон», ч. I.)

Причина бывает малая и большая. Малая причина — это такая причина, которая не обязательно приводит к ожидаемым последствиям. Если же нет малой причины, то этих последствий обязательно не будет. Малая причина подобна части целого. Большая причина обязательно приводит к определенным последствиям. Ее действие непосредственно, подобно тому как очевидно существование того, что́ стоит перед глазами (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Способность к знанию — это прирожденный дар (гл. «Канон», ч. I).

Способность к знанию— это прирожденный дар, благодаря которому приобретают знания, но это еще не само знание, подобно тому как видят солнце, обладая способностью видеть (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Знание есть следствие соприкосновения с внешними предметами (гл. «Канон», ч. I).

Познающий, обладая способностью к знанию и сталкиваясь с вещами, может представлять себе их образ, как будто он сейчас видит эти вещи (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

[Существуют] знания услышанные, словесные и из непосредственного опыта, знания имен, знания действительности, знания отношений и знания действий (гл. «Канон», ч. I).

Виды знания: воспринятое от людей — услышанное знание; знание, достижение которого не ограничено временем и местом, — разумное знание; полученное личным наблюдением — непосредственное знание. То, чем называем [вещь], есть имя. То, что́ называем, есть действительность. Связь имени и действительности есть отношение. [Связь] воли с деятельностью есть поступок (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Услышал я то, о чем не знал, теперь знаю. Так приобрел я подробное знание о предмете (гл. «Канон», ч. II).

Услышанные знания — это те, что узнаешь от дру-

гих людей и чего нельзя узнать, находясь у себя в доме... Наблюдение внешнего — это непосредственные знания. Осмысливание у себя в доме непосредственных наблюдений — это рассудочные знания (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Чтобы понять смысл сказанного людьми, нужно в сердце разграничить истинное и ложное (гл. «Канон», ч. I).

Разум — понимание сущности вещей (там же).

Разум, опираясь на знания, полученные при помощи чувств, объясняет причины вещей и достигает в этом ясности и четкости, как будто вещь [находится] перед глазами (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Размышление — способ достижения истинного знания (гл. «Канон», ч. I).

Мудрость и понимание смысла отличны друг от друга (гл. «Большой выбор»).

Обобщение — это использование старых имен для сообщения новых знаний; с помощью имен [вызывают образы] действительных вещей (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Имена бывают общие, родовые и частные (гл. «Канон», ч. I).

«Все сущее» — это общее имя. Для образования его требуется сравнить [признаки] многих различных вещей. Имя «лошадь» указывает на род. Все сходное с ней в действительности необходимо называть этим именем. Собственное имя раба Цзан есть частное имя. Это имя ограничено существованием только одного Цзана. Звук, издаваемый ртом, и слово связаны друг с другом, как определенное родовое имя связано с определенным иероглифом (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Слово — это выражение имен (гл. «Канон», ч. I).

Слово. Движением рта говорящий произносит имена. Имена подобны рисунку тигра (хорош рисунок, похоже изображающий тигра). Говорю, что слово и имя слиты плотно, как камень (гл. «Пояснение к Канону», ч. I).

Белая лошадь есть лошадь; ехать на белой лошади — значит ехать на лошади. Вороная лошадь есть лошадь; ехать на вороной лошади — значит ехать на лошади. Человек с родовым именем Хо есть человек Любить

Хо — значит любить человека... Тополь и персиковое дерево, как деревья, однородны (гл. «Большой выбор»).

Малая причина есть часть целого... Часть — выделение из целого, общего (гл. «Канон», ч. I).

Сходное содержит особенное, сходные явления вызываются различными причинами (гл. «Малый выбор»).

Тождественное и различное связаны друг с другом в бытии и небытии (гл. «Канон», ч. I).

В споре можно достичь истины и победить.

Спор состоит в опровержении чужого мнения. Побеждает в споре тот, чье мнение правильно (там же).

Рассуждающий должен ясно различать истину и ложь, тщательно рассмотреть причины порядка и беспорядка, понимать отношение между тождественным и различным, исследовать правила отношения между именем и действительностью, установить [мерило] пользы и вреда, устранять сомнения. Таким образом рассуждающий приблизительно выявляет изначальный облик всего сущего, объясняет постигнутую связь множества имен между собой (гл. «Малый выбор»).

С помощью имен нужно изображать действительность, с помощью суждений — передавать смысл, разумом постигать причину. С помощью родового сходства [предметов] [следует] подбирать примеры, с помощью родового сходства — делать выводы. Не отрицай тех доводов, которые ты считаешь верными для себя, когда их применяют другие люди. Не требуй, чтобы другие считали приемлемым то, что ты считаешь неприемлемым для себя (там же).

Всякое суждение порождается причиной, взращивается доводами и применяется согласно родовому сходству.

Высказывать суждение, не понимая того, на основании чего оно возникло, — значит впадать в заблуждение. Это подобно тому, когда человек с крепкими ногами отправляется в путь по нехоженой тропе, не зная направления. Он заблудится и вынужден будет стоять и ждать, [пока не укажут ему направление]. Поэтому суждения следует применять исходя из родового сходства предметов. Если строить суждения, не устанавливая

родового сходства предметов, то это непременно приведет к заблуждению (гл. «Большой выбор»).

Вещи могут иметь сходство, но рассуждающий о них не должен увлекаться [нахождением] сходства. Сравнение имеет пределы применения, и человек не должен выходить за эти пределы, если он стремится достичь истинного знания (гл. «Малый выбор»).

Неразумное сравнение нельзя использовать для познания различий (гл. «Канон», ч. II).

Неразумное [сравнение]. Хотя буйвол и лошадь отличаются друг от друга, однако на том основании, что у буйвола есть зубы, а у лошади — хвост, нельзя утверждать, что буйвол не есть лошадь. Почему? Потому, что у буйвола также есть хвост, а у лошади — зубы. Иногда говорят, что буйвол и лошадь не относятся к одному роду, потому что у буйвола есть рога, а у лошади их нет. Такое рассуждение столь же неразумно, как и первое. Рассуждая таким образом, можно буйвола причислить к роду не-буйволов, а не-буйвола (например, барана) причислить к роду буйволов. Вот почему мы говорим о недопустимости подобных сравнений (гл. «Пояснение к Канону», ч. II).

Заблуждение — нарушение правил использования имен. Указать на соответствие имен действительности (гл. «Канон», ч. I).

СЮНЬ-ЦЗЫ

Сюнь-цзы (ок. 298—238 до н. э.) — выдающийся древнекитайский философ. Традиция относит его к конфуцианцам, однако фактически он полностью расходится с этим направлением китайской философской мысли. В отличие от последователей конфуцианства и других направлений древнекитайской философии, выдвигавших на первый план этико-социальные вопросы, Сюнь-цзы очень большое внимание уделяет вопросам истолкования природы. Развивая здесь материалистические воззрения, он, в частности, отвергал характерное для Конфуция учение о верховной целенаправляющей воле неба. В истолковании познания Сюнь-цзы оригинально сочетал положение сенсуализма и рационализма и на этой основе систематизировал учение поздних моистов о роли понятий в познании.

В своей этике Сюнь-цзы в противоположность Мэн-цзы выдвинул положение о злой природе человека. Он считал, что хорошие нравственные качества человека формируются в процессе его воспитания и при взаимоотношениях людей.

Сюнь-цзы выступал за сильное централизованное государство во главе с правителем, обладающим большой властью, способным предотвратить всякого рода междоусобицы и обеспечить развитие земледелия и ремесел. В интересах нового класса землевладельцев и в борьбе против старой паразитической родовой знати этот правитель, по убеждению Сюнь-цзы, не должен считаться с сословными рангами, а должен устанавливать новые ранги в соответствии с заслугами.

Воззрения Сюнь-цзы изложены в книге «Сюнь-цзы», которая почти полностью дошла до нашего времени. Отрывки из нее приводятся ниже.

[Натурфилософские воззрения]

Первоначально небо и земля были такими же, как в наши дни (гл. «Отрицание запретов»).

Если бы не светило небо, то людей постигло бы безграничное горе. То, что происходило тысячу лет назад, непременно возвращается. Таково древнее постоянство (гл. «О податях»).

Чем слепо поклоняться небу и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо? Чем повиноваться небу и восславлять его, не лучше ли подчинить себе веления неба и использовать их в своих целях? (гл. «Учение о небе»).

Движутся друг за другом звезды, так же движутся солнце и луна, чередуются четыре времени года, происходят великие изменения в положении *инь* и *ян*, всюду дуют ветры и льют дожди. Благодаря их согласию рождается все сущее, от них оно получает все необходимое для своего произрастания и совершенствования. Однако люди не видят, как происходит это, а видят лишь итог и поэтому называют это [действием] духов. Все знают лишь, почему все сущее совершенствуется, и не представляют себе того невидимого, что [вызывает] становление, поэтому его не считают следствием действий неба (там же).

Великое *дао* есть причина изменений и превращений, приводящих к становлению всех вещей (гл. «Айгун»).

Движение природы обладает постоянством и происходит независимо от существования мудрого Яо[1] и не может быть уничтожено злым Чжоу[2]. Если в управле-

нии следуют природе, то это приносит счастье, если же используют природу для создания беспорядка, то это ведет к бедствиям. Если улучшать и расширять земледелие и быть бережливым, то небо не может сделать людей бедными. Если должным образом питаться и делать все в свое время, то небо не может сделать людей больными. Если следовать *дао* и не допускать произвола, то небо не может навлечь бедствия...

Небо, не действуя, совершенствуется; не требуя, достигает всего; это свойство природы. Хотя это так, хотя естественное *дао* глубоко, но человек не должен строить нелепые предположения [относительно него]; хотя естественное *дао* велико, но человек не должен произвольно приписывать ему свойства; хотя *дао* тончайшее, но человек не должен произвольно наделять его разумом. Тогда это можно назвать неоспариванием свойств природы (гл. «Учение о небе»).

Природа взращивает и совершенствует все [сущее] без человеческих усилий; не прося ни о чем человека, создает [сущему] все необходимое; это называется делом неба (там же).

Выяснив действия природы, оценив ее достоинства, можно понять, как рождается и растет человек. Дух человека возникает вслед за возникновением тела человека. Чувства любви и ненависти, удовлетворения и гнева, скорби и радости также скрыты в теле и душе человека. Они называются природными чувствами. У человека имеются уши, глаза, рот, нос и туловище, каждое из которых соприкасается с внешними вещами, но имеет свои границы действия. Действуя, они не могут заменять друг друга. Они называются природными органами чувств. Сердце человека находится в пустоте в середине тела человека, оно управляет ушами, глазами, ртом, носом, а также всеми органами и частями тела. Оно называется естественным правителем. Человечество употребляет другие предметы природы для поддержания своей жизни. Они называются естественной пищей...

Поэтому совершенномудрый всегда сохраняет в чистоте и невозмутимости сердце — этого естественного

правителя, дабы органы чувств могли работать соответственно своему назначению...

Небо имеет определенные законы. Земля следует определенным правилам. Мудрый правитель имеет определенные мерила (там же).

Вода и огонь существуют, но лишены жизни; травы и деревья наделены жизнью, но лишены способности воспринимать; птицы и звери способны воспринимать, но лишены чувства долга. Человек существует, наделен жизнью, способен воспринимать и, сверх того, одарен чувством справедливости, поэтому он и есть самое драгоценное в Поднебесной (гл. «О порядке правителя»).

Если с неба упала звезда, а в лесу раздался необычный шум, то люди всей страны приходят в ужас. Некоторые спрашивают: «Что же происходит?» Отвечаю: «Ничего особенного не происходит, всего лишь произошли какие-то изменения в постоянстве законов неба и земли, и в постоянном воздействии сил *инь* и *ян* друг на друга также произошли какие-то изменения, среди вещей возникли редкие явления. Все это, естественно, может вызывать удивление, но оснований для страха нет никаких (гл. «Учение о небе»).

Некто спросил: «Если духов нет, то почему же выпал дождь после вознесения молитв?» — и ответил: «Здесь нет ничего особенного, ибо дождь появляется до вознесения молитв точно так же, как и после их вознесения» (там же).

Когда наступает затмение солнца и луны, люди пытаются спасти светила. Когда небо ниспосылает засуху, люди молят о дожде. Важные дела решаются только после гадания на черепашьих панцирях или обращения к прорицателю. Поступать так необходимо не потому, что желаемое достигается вознесенными молитвами, а ради благопристойности (там же).

Если рассматривать небо как величайшее и поклоняться ему, то как можно относиться к небу как части природы и взращивать и опекать его? Если поклоняться небу и восхвалять его, то как же можно познать и овладеть законами изменения неба и использовать их? Если слепо преклоняться перед сменой времен года и сложа руки ждать милостей неба, то как же можно действо-

вать сообразно с временами года, чтобы использовать природу для создания средств к жизни, добиваться увеличения тех полезных вещей, которые были первоначально в природе, и как можно использовать изменения природы вещей на пользу людям?..

Поэтому если люди откажутся от собственных усилий и будут лишь надеяться на естественное *дао*, то это не будет способствовать действительным изменениям вещей (там же).

[О познании]

С чего начинается учение? И где его предел? Отвечаю: если иметь в виду предмет его, то следует начать с чтения канонов древних книг и закончить изучением «Книги обрядов» [3]. Если говорить об учении, имея в виду уяснение смысла жизни человека, то следует начать с усвоения правил служилых людей и завершить тем, как становятся совершенномудрыми. Только проявляя искренность и постоянное усердие, можно пройти через ворота знания. Нужно учиться до старости и смерти, когда учение прекращается само собой. Поэтому хотя в предметах изучения может быть различие, но если иметь в виду значение, которое имеет уяснение смысла жизни, то учение нельзя ослаблять ни на один миг (гл. «Советую учиться»).

Недостаток человека в том, что он легко может из-за различных предубеждений затемнить основоположение учения. Только устранив предубеждения, можно восстановить истинное *дао*. Если не видеть различия между однобоким знанием и полным знанием или же однобокость в знании считать полнотой, то это приводит к заблуждению. Истина в Поднебесной только одна, двух истин быть не может (гл. «Побороть крайности»).

Лишь познав *дао* в сердце, можно его считать истинным. Найдя истинное *дао* [в себе], следует сохранять его и предотвращать поступки, не соответствующие *дао* (там же).

Сердце — властелин тела и духа. Оно повелевает телом, но не принимает ни от кого повелений; то, что оно запрещает, запрещается; то, что оно хочет, чтобы двигалось, движется (там же).

Всегда, когда человек смотрит на вещи однобоко, он не может в сердце определить, чтó истинно, поэтому он и не может иметь ясного представления о вещах (там же).

Способность познавать все — это врожденное качество человека. Способность быть познанным — это свойство вещей. Однако если способность человека к познанию соединить без всякой цели со свойством вещей быть познанными, то это никогда не приведет к чему-то полезному. Хотя человек будет сталкиваться со многими свойствами вещей, он не сможет глубоко и полно охватить смысл изменений всего сущего. Такой человек мало чем отличается от глупца... Поэтому учение должно с самого начала иметь какую-то цель. Что значит учиться, имея определенную цель? Отвечаю: цель учения — достичь наибольшего удовлетворения в получении знаний. Что такое наибольшее удовлетворение в получении знаний? Отвечаю: это усвоение знаний совершенномудрыми правителями [древности]. Совершенномудрые правители [древности] — это люди, которые смогли полностью вникнуть в смысл и правила вещей и природы человека... Поэтому в учении нужно прежде всего рассматривать совершенномудрых правителей [древности] как своих учителей. Порядок, установленный совершенномудрыми правителями, сделать законом, подражать установлениям совершенномудрых правителей, придерживаться их при управлении [страной]; кроме того, нужно стремиться следовать примеру совершенномудрых правителей в том, как стать [добродетельным] человеком (там же).

То, что человек имеет от рождения, называется природой. Природа человека образуется от действия сил *инь* и *ян* друг на друга; связь между духом и вещью приводит к появлению неких качеств человека. Эти качества, присущие человеку от рождения, называются природой человека. Человеку от природы свойственны чувства любви и ненависти, радости и гнева, печали и веселья. Таковы чувства, и сердце [каждый раз] выбирает из них подобающее; это называется размышлением. Сердцу свойственно размышлять. Действия человека, совершаемые по размышлении, называются поступ-

ками. Длительные размышления и часто повторяемые действия создают привычку, после чего она становится постоянным правилом...

Те органы, с помощью которых человек познает вещи, создают естественную способность человека к познанию. Связанные между собой представления человека, полученные от соприкосновения с внешними вещами, дают знания. То, чем наделен человек от рождения, называется способностью; применение способностей для изучения внешних вещей называется дарованием. Ущерб, наносимый природе человека, называется болезнью. Неожиданное несчастье называется судьбой. Все эти понятия, применяемые среди людей, были установлены правителями ранних эпох (гл. «Исправление имен»).

На чем основывается сходство и различие понятий? Отвечаю: оно основывается на образах, получаемых с помощью различных органов чувств. Все, что относится к сходному роду или сходным чувствам, органы чувств воспринимают как сходство. Поэтому стоит лишь описать и сравнить вещь, которую обозначает некое понятие, как все станет определенным и собеседник сразу поймет, о чем идет речь. Вот почему люди устанавливают общеупотребляемые понятия для обозначения вещей при разговоре и обмене знаниями. Формы, цвет, красота вещей и их различие человек познает с помощью глаз. Слабые и сильные, приятные и неприятные звуки человек различает и познает с помощью слуха. Сладкое, горькое, соленое, пресное, пряное, кислое и другие различные вкусы человек познает с помощью рта; благовонное, зловонное, душистое и едкое, спертый воздух, запахи животных, растений и другие особые запахи человек различает и познает с помощью носа; боль, нарыв, холод, жару, скользкое, шершавое, легкое, тяжелое человек различает и познает осязанием и телом. Радость, неприятность, приятное, гнев, печаль, веселье, любовь и ненависть, желания человек различает и познает сердцем. Сердце может также познавать непосредственным созерцанием (там же).

Слово «вещь» — это большое общее понятие. На основе общего понятия путем расширения [его] по родово-

му сходству можно определить многие предметы. Так, расширяя круг [предметов], имеющих общие признаки, можно дойти до предела, когда более общее понятие уже невозможно (там же).

Иногда человек хочет из большой общности выделить часть и обозначить ее родовым понятием, например дикие птицы. Дикие птицы — это большое отдельное понятие. На основе родового сходства можно многим сходным отдельным вещам дать отдельное наименование, и так, отделяя часть за частью, можно дойти до предела, когда уже ничего нельзя отделить (там же).

[Этические воззрения]

Врожденные свойства — это плод действий неба, которых нельзя добиться учением и невозможно создать самому (гл. «О злой природе человека»).

Человек имеет злую природу. Доброе в человеке — это благоприобретенное. Нынешний человек от рождения стремится к выгоде. Это приводит к тому, что люди начинают соперничать между собой и проявляют неуступчивость. Человек от рождения проникнут ненавистью. Если следуют этому свойству человеческой природы, то у людей появляется желание причинить друг другу зло и уже не придется говорить о доверии и преданности. От рождения уши и глаза обладают жадностью к наслаждению: уши любят приятные звуки, глаза любят красивые, хорошо сочетающиеся цвета. Если следуют этой стороне природы человека, то появляется развращенность и уже не придется говорить о правилах *ли*, справедливости и долге. Таким образом, послушное следование врожденной природе человека, повиновение чувствам неизбежно порождает соперничество; в этом случае все люди будут нарушать укоренившийся порядок и благонравие, что приведет к хаосу в государстве. Поэтому необходимо путем воспитания изменять природу человека, обучая его правилам *ли*, справедливости и долгу. Только после этого люди будут проявлять уступчивость друг другу, их поступки будут соответствовать древним книгам и установленным правилам и в государстве восстановится покой. Из сказан-

ного следует, что человек имеет злую природу, а его добродетели благоприобретены (там же).

Есть люди, которые спрашивают: если природа человека злая, то откуда же возникают правила *ли* и справедливость? Отвечаю: все правила *ли* и справедливость созданы совершенномудрыми, а вовсе не возникли из изначальной природы человека... Совершенномудрый после глубоких размышлений и раздумий постигает правила человеческих поступков и на основе этого устанавливает правила *ли* и мерила справедливости, создает законность (там же).

Мэн-цзы говорил: «Природа человека добрая». Я утверждаю, что это неправильно. С древности до наших дней добро, о котором говорят люди в Поднебесной, — это соответствие поступков и высказываний истинному *дао*, соблюдение установленных правил. Зло, о котором говорят люди, — это однобокое, корыстное стремление к выгоде и нанесению [другому] ущерба, к предательству и мятежу. Таково различие между добром и злом. Если предположить, что природа человека действительно изначально соответствовала истинному *дао*, что человек всегда следовал установленным правилам, то зачем еще существовали совершенномудрые правители и какое они имели значение? Зачем тогда были придуманы правила *ли* и справедливость? Хотя и были совершенномудрые правители и установленные ими правила *ли* и мерила справедливости, но какое значение они могли иметь, если природа человека независимо от них соответствовала истинному *дао* и следовала установленным правилам? (там же).

Великие достоинства [древних правителей] Яо, Юя и совершенных мужей состоят именно в том, что они сумели переделать изначальную природу человека, смогли создать правила, как стать [добродетельным] человеком (там же).

«Любой прохожий может стать великим Юем». Что означает это утверждение? Отвечаю: Юй смог стать великим лишь потому, что он мог соблюдать *жэнь*, справедливость, правила *ли* и закон (там же).

Ли имеет три корня. Небо и земля — это корень существования, предки — это корень существования рода,

правитель и войско — это корень управления и спокойствия (гл. «Лилунь»).

Откуда взялось *ли*? Отвечаю: когда рождается человек, у него возникают желания; если эти желания не удовлетворяются, то не могут не появиться требования; если требования не имеют границ, то это не может не вызвать соперничество. Противоборство людей друг другу вызывает хаос в государстве. Когда этот хаос доходит до предела, люди понимают необходимость введения ограничений. Древние мудрые правители пресекли такой беспорядок в отношениях между людьми, они установили правила *ли* и мерила справедливости. Дабы желания и требования отдельного человека не превышали положенного ему, были введены ранги среди людей (там же).

Небо и земля — источник жизни; правила *ли* и справедливость — начало порядка [в государстве]; благородный муж — первосоздатель правил *ли* и справедливости. Умение создавать их, соблюдать, прилежно изучать, уважать и совершенствовать — первооснова благородных мужей (гл. «О порядке правителя»).

Благодаря правилам *ли* низы повинуются, а верхи проявляют свою мудрость. *Ли* сохраняет порядок, хотя в мире происходят десятки тысяч изменений. Горе тому, кто отойдет от установленного порядка поведения. Не этот ли порядок величайшее из всех начал? (гл. «Учение о ритуале»).

Среди птиц и зверей есть родители и дети, но нет той привязанности, которая отличает отношения между родителями и детьми у людей; среди птиц и зверей есть самцы и самки, но в отличие от людей у них нет правил обособления [полов]. Поэтому *дао* человека немыслимо без способности различать. Нет бо́льших различий, чем различия в отношениях между людьми; нет бо́льших различий в отношениях между людьми, чем различия, устанавливаемые правилами *ли* (гл. «Отвергаю поверхностный взгляд»).

Спрашивают: что значит быть правителем? Отвечаю: это значит соблюдать правила *ли*, быть милостивым, быть во всем справедливым и беспристрастным.

Спрашивают: что значит быть подданным? Отвечаю: это значит соблюдать правила *ли* в отношении своего правителя, быть честным, послушным и старательным.

Спрашивают: что значит быть отцом? Отвечаю: это значит быть щедрым и великодушным и придерживаться правил *ли.*

Спрашивают: что значит быть сыном? Отвечаю: это значит выказывать почтение и любовь и соблюдать благопристойность.

Спрашивают: что значит быть старшим братом? Отвечаю: это значит любить младших и навещать друзей.

Спрашивают: что значит быть младшим братом? Отвечаю: это значит оказывать почтение старшим, слушаться их и не поступать неправильно.

Спрашивают: что значит быть мужем? Отвечаю: это значит быть усердным и не предаваться безделию, самому наблюдать за всем в семье и соблюдать [в ней] различия.

Спрашивают: что значит быть женой? Отвечаю: это значит быть покорной, послушной, внимательной и расчетливой, если муж соблюдает правила *ли.* Если же муж не соблюдает правил *ли,* то жена должна пребывать в страхе и побуждать к добродетели. Таково *дао,* и, если его не придерживаться, возникают беспорядки; если же его придерживаться всегда и во всем, беспорядкам приходит конец (гл. «Путь благородного»).

[Социально-политические воззрения]

Человек... способен воспринимать, а также наделен чувством долга, поэтому он и есть самое драгоценное в Поднебесной. В силе он уступает быку, в беге уступает лошади, тем не менее и бык и лошадь используются им. Почему это происходит? Отвечаю: это происходит потому, что люди способны объединяться, а быки и лошади не способны объединяться. Почему же люди способны объединяться? Отвечаю: потому что между ними существуют различия. Благодаря чему люди могут соблюдать эти различия? Отвечаю: благодаря справедливости (гл. «О порядке правителя»).

В сущности люди не могут поддерживать свою жизнь, не объединяясь. Но если они, объединяясь, не соблюдают различий, уделом их становится грызня и раздоры между собой (там же).

Грызня и раздоры ведут к беспорядку, с беспорядком приходит бедность (там же).

Небо родит простолюдинов не для правителя, оно возводит на престол правителя для простолюдинов (гл. «Очерки»).

В отношениях между правителем и подданными, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой начало есть конец, а конец — начало, и эти отношения управляются теми же законами, которые управляют небом и землей. Эти отношения существуют с незапамятных времен. Вот что называется основой основ. Поэтому всегда одинаковы похоронные обряды, жертвоприношения, церемонии двора и правила наставления. Также всегда одинаковы знатность и бедность, осуждение на смерть и дарование жизни, наделение дарами и лишение имущества. Также всегда одинаково правитель остается правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном, старший брат — старшим братом и младший брат — младшим братом. Также [всегда] одинаково земледелец остается земледельцем, образованный человек — образованным, ремесленник — ремесленником и торговец — торговцем (гл. «О порядке правителя»).

Образованных людей, начиная со служилых и выше, следует приводить в состояние душевной чистоты при помощи правил *ли* и обрядовой музыки, простой люд до́лжно удерживать в повиновении при помощи законов и установлений (гл. «Как сделать страну богатой»).

Когда не отступают от справедливости и соблюдают различия между выше и ниже стоящими, люди живут в мире и согласии. Мир и согласие ведут к единству, а единство — к умножению сил. Умножая силы, люди становятся могучими. Когда же они достигают могущества, становится возможным подчинение себе вещей (гл. «О порядке правителя»).

ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ

Хань Фэй-цзы (ок. 280—233 до н. э.) — видный философ и политический мыслитель Древнего Китая, ученик Сюнь-цзы. Понятие *дао* он материалистически истолковал как естественный путь всеобщего закона движения и изменения природы вещей. Конкретизацией *дао* применительно к изменениям отдельных вещей является понятие *ли* — «разум-закон» (не путать с правилами ритуала *ли!*). Большое внимание Хань Фэй-цзы уделял и вопросам гносеологии и логики. Однако главное в его воззрениях — это его социально-политическое учение. Центральное понятие этого учения — понятие закона *(фа)* и его роли в управлении государством и в общественной жизни. Хань Фэй-цзы отвергал идеи Конфуция и его последователей, призывавших к управлению государством посредством воспитания человеколюбия *(жэнь)*, на основе нравов и обычаев древности. Примыкая к учению Сюнь-цзы о злом начале человеческой природы, Хань Фэй-цзы считал, что это зло в принципе неискоренимо и может быть обезврежено только с помощью хорошо разработанных законов. Последние должны неукоснительно соблюдаться и поддерживаться сильной централизованной властью. В своих рекомендациях правителю Хань Фэй-цзы фактически проповедовал тезис, что для достижения государственной цели хороши все средства. Эти взгляды Хань Фэй-цзы отражали стремления собственников (преимущественно землевладельцев) к укреплению государственной власти.

Воззрения Хань Фэй-цзы, положившие начало школе так называемых законников *(фа-цзя)*, оказали большое влияние на деятельность императора Цинь Ши-хуана, которому в 221 г. до н. э. удалось объединить под своей властью боровшиеся друг с другом царства и создать единую деспотическую империю в Китае.

Воззрения мыслителя изложены в трактате «Хань Фэй-цзы», состоящем из 55 глав. Отрывки из них приводятся ниже.

[Об управлении государством]

Главное для правителя если не закон, то искусство управления. Закон — это то, что́ записано в книгах, хранящихся в правительственных палатах, и то, что́ объявляется народу. Искусство управления скрыто глубоко в сердце и используется для того, чтобы сеять недоверие между сановниками, имеющими противоположные мнения, и скрытно управлять всеми ими. Закон должен быть ясен и понятен для всех, а искусство управления вовсе не следует показывать (гл. «Наньсань»).

Нет надобности приукрашивать древность (гл. «Уду»).

Поэтому приводить доказательства, ссылаясь на древних правителей и неукоснительность установлений Яо и Шуня, если не глупость, то обман (гл. «Сяньсюэ»).

Благосостояние страны — в земледелии (гл. «Уду»).

Надо сделать так, чтобы народ своим трудом достигал благосостояния (гл. «Мофань»).

Благосостояние приносят труд и бережливость (гл. «Сяньсюэ»).

Правитель царства, в котором господствует порядок, умеет искусно пресекать преступления... Но какое же существует средство для искоренения малейшего зла? [Отвечаю]: надо заставить людей следить за настроениями друг друга. А как заставить их следить друг за другом? Нужно обязать жителей деревни доносить друг на друга (гл. «Чжифэнь»).

Без всеобщего почтения и строгости, без наград и наказаний даже древние мудрые правители Яо и Шунь не могли бы править (гл. «Цзяньцзе шичэнь»).

У людей есть жизнь и силы. Они отдают их, стремясь к какой-то цели. Но то, чего желают или не желают люди, находится в руках правителя. Народ любит выгоду и жалованье и испытывает отвращение к казням и наказаниям. Правитель использует то, чего желают или не желают люди, для управления силами людей (гл. «Чжифэнь»).

В глубокой древности людей было мало, а птиц и зверей много; люди не могли одолеть птиц, зверей, пресмыкающихся. Тогда появился мудрец, который соединил куски дерева и построил жилище наподобие гнезда, дабы люди спаслись от диких зверей. Народ был доволен им и поставил его во главе Поднебесной (гл. «Уду»).

[О дао и дэ]

Дао — это слияние законов, которые делают все сущее тем, что оно есть, это опора бесчисленных определенных законов. Разум — это определенный закон каждой отдельной вещи, согласно которому данная вещь образовалась. *Дао* составляет общую основу возникновения всего сущего и приобретения им формы. Поэтому

утверждаю: «*Дао* — это общий созидатель всех явлений, всего сущего, это закон всех явлений, всего сущего». Каждое дело и вещь имеют свои законы, которые не могут исключать друг друга (гл. «Цзе Лао»).

Небо имеет свои небесные законы, человек имеет свои человеческие основные установления (гл. «Янцюань»).

Дао широко, но не имеет формы, *дэ* — это глубокая суть вещей, содержащаяся во всем. Что касается людей, то они лишь используют *дао* и *дэ* сообразно с условиями. Все сущее возникает, растет, опираясь на *дао* и *дэ*. Однако *дао* и *дэ* вовсе не находятся в покое вместе со всем сущим. *Дао* существует во всех вещах, следуя естественности, оно во всякое время и в любых условиях создает все вещи и во всякое время может уничтожить их. Если обратиться к тому, чт́о люди называют понятиями и делами, то *дао* устанавливает соответствие между высказываниями и действительностью. Поэтому говорят, что *дао* и все сущее неодинаковы, поэтому *дао* может создавать все сущее. *Дэ* неодинаково с противоборствующими силами *инь* и *ян*, поэтому оно может противопоставлять друг другу эти силы (там же).

Дао единственно и неделимо; правитель также должен полагаться только на самого себя. *Дао* не имеет подобного себе, поэтому и называется единственным. Исходя из этого, разумный правитель ценит только воплощение *дао* (гл. «Янцзюэ»).

Дао пусто, неподвижно, спокойно и уединено, правителю также надлежит все скрывать глубоко в себе, не открываться перед людьми. *Дао* правителя состоит в том, чтобы его не видели; применение его в том, чтобы его не понимали.

Правитель должен быть беспристрастен и спокоен, притворяться пребывающим в недеянии. Благодаря своему показному неразумению он видит все ошибки [своих приближенных] (гл. «Чжудао»).

[Гносеологические воззрения]

Высказывание о событии, которое еще не произошло, или знание условий, которых еще нет, называется знанием наперед, или предсказанием. Предсказания, не

имеющие каких-либо значительных оснований, — пустые догадки (гл. «Цзе Лао»).

Ум и мудрость даются от природы, действия и недеяние, размышление и осмысливание исходят от человека. То, что называем действиями человека, есть применение врожденных способностей видеть, слышать, мыслить, чтобы наблюдать, слушать, размышлять. Поэтому говорится, что чрезмерное напряжение зрения приводит к потере глазами способности ясно видеть; чрезмерное напряжение слуха приводит к тому, что уши перестают ясно слышать; чрезмерное напряжение мыслей приводит к тому, что сознание человека мутнеет (там же).

Тот, кто знает, как нужно управлять человеком, размышляет спокойно; у того, кто знает суть дел, сердце беспристрастно. Если размышлять спокойно, то *дао* и *дэ* не будут утеряны; если сердце беспристрастно, то человек сможет постоянно накоплять гармоничное *ци*. Поэтому Лао-цзы говорил: «Нужно придавать значение накоплению *дэ*» (там же).

Дао — это первооснова всего сущего, источник истинности. Поэтому разумный правитель, овладев первоосновой всего сущего, узнает источник всего сущего; овладев источником истинности, он узнает причину хорошего и плохого (гл. «Чжудао»).

Закон определяет различие между квадратом и кругом, длинным и коротким, грубым и тонким, твердым и мягким и другими качествами вещей. Поэтому, только после того как закон определен, все сущее может быть описано. Поэтому существуют законы бытия и уничтожения, смерти и рождения, расцвета и увядания. Все сущее имеет одно существование и одну смерть. Не бывает так, чтобы что-либо не умирало или не рождалось; сначала вещь расцветает, а потом ослабевает. Нельзя сказать, что вещи постоянны, вечны, неизменны. Постоянным и вечным можно назвать только то, что родилось вместе с возникновением неба и земли и что не рассеется даже после их гибели. Постоянное и вечное не имеет изменений, не имеет закона. То, чтó не имеет закона и чтó никогда не может быть в постоянном месте, невозможно описать словами. Лишь совершенномудрые наблюдали его таинственную беспредельность,

следовали его круговороту и произвольно дали ему имя *дао*. Лишь после этого люди смогли говорить о нем. Поэтому Лао-цзы сказал: «*Дао*, которое можно выразить словами, не есть истинное *дао*» (гл. «Цзе Лао»).

Глаза, уши, рот, нос и другие отверстия — это как бы врата духа. Сила слуха и зрения — в определении звуков и цветов; поэтому дух использует их для различения внешних образов вещей. Внутри же сердца нет управителя. Поскольку в сердце нет управителя, то хотя несчастье и счастье подобно холму или горé будут нагромождены перед человеком, но он не будет в состоянии познать и различить их. Поэтому Лао-цзы говорил: «Не выходя за ворота, можно знать о делах Поднебесной. Не выглядывая в окно, можно видеть естественное *дао*». Это и есть пояснение того, почему дух не может покинуть тело (гл. «Юй Лао»).

Мудрые не уповают на древность, не стремятся подражать укоренившимся обычаям и правилам, они рассматривают настоящее положение и в соответствии с этим принимают меры (гл. «Уду»).

Гадания на черепаших панцирях, демоны и духи не могут обеспечить победы; положение и направление созвездий не может решить исхода боя. Тем не менее люди полагаются на них. Это — верх глупости (гл. «Шисе»).

ДУН ЧЖУН-ШУ

Дун Чжун-шу (190—105 до н. э.) — философ-идеалист Древнего Китая эпохи Хань, систематизатор конфуцианского учения. Сыграл видную роль в процессе превращения конфуцианства в официальную религиозную идеологию. Дун Чжун-шу продолжал попытки Мэн-цзы слить этическое учение Конфуция с идеалистически истолкованным учением об *инь* и *ян* и *усин* — пяти стихиях, стремясь использовать это учение как естественное обоснование извечности принципов феодальной морали и незыблемости власти верховного деспота-императора. Он развивал также исконную конфуцианскую идею о небе как человекоподобном духовном существе, направляющем природную и общественную жизнь. Воля неба, по учению Дуна, сообщает людям моральные законы и является единственной санкцией власти императоров. Она же определяет и понятия *(мин)* вещей, выяснение которых — главная задача учения о познании.

Основное философское произведение Дун Чжун-шу, дошедшее до нас, — «Чуньцю Фаньлу» (82 главы), отрывки из которого приводятся ниже.

[О небе и человеке]

Ваш слуга читал в пояснениях к книге Конфуция «Чуньцю»: «Чтобы исследовать дела прошлых эпох, нужно рассматривать их, принимая во внимание и небо, и человека, только тогда такое исследование будет достойно уважения. Если страна утрачивает *дао* и клонится к упадку, то небо сначала посылает бедствия и дурные предзнаменования, дабы предупредить людей и побудить тех, кто не дает оценки своим поступкам, заняться их оценкой, а также порождает различные привидения и творит чудеса, дабы устрашить и уберечь людей от плохих поступков, и если после этого люди не изменяют своего поведения, то небо уничтожает эту страну» (раздел «Дуйцэ и»).

Тот, кто рождает, не делает человека. Человека делает небо. Корень становления человека — в небе. Небо — праотец человека. Это то, что делает человека родом, сходным с небом (гл. «Вэйжэнь чжи тянь»).

Тело и форма человека создаются путем преображения по установленным небом срокам. Человеческая кровь и дух есть преображение воли неба и человеколюбия. Благородные поступки человека суть преображение небесного разума-закона и справедливости. Любовь и ненависть человека суть преображение небесного тепла и прохлады. Радость и гнев человека суть преображение небесного холода и жары. Человеческая жизнь есть преображение четырех времен неба (там же).

Небо имеет пять стихий: первую назову деревом, вторую — огнем, третью — землей, четвертую — металлом, пятую — водой. Дерево — начало пяти стихий, вода завершение и конец превращений стихий, земля — средина пяти стихий. Такова последовательность, установленная небом. Дерево рождает огонь, огонь рождает землю, земля рождает металл, металл рождает воду, вода рождает дерево. Это и есть существующее между ними отношение отца и сына. Дерево находится вверху, металл — внизу, огонь — впереди, вода — сзади, земля — в средине (гл. «Усин чжи и»).

Ци неба и *ци* земли, соединяясь, составляют единство; разделяясь, образуют силы *инь* и *ян;* расчленяясь, образуют четыре времени года; расслаиваясь, образуют пять стихий... Пять стихий — это пять органов. Они порождают друг друга и преодолевают друг друга, поэтому необходимо управление. Нарушение порядка ведет к хаосу, следование порядку ведет к спокойствию (гл. «Усин сяншэн»).

Небо, земля, *инь, ян,* дерево, огонь, земля, металл, вода — эти девять и человек составляют десять. Это завершение данных небом чисел. Поэтому данные небом числа доходят до десяти и кончаются (гл. «Тяньди инь ян»).

Ныне люди не понимают, что же такое природа человека; поэтому каждый толкует ее по-разному, но почему же не вернуться к изучению самого понятия «природа человека»? Разве иероглиф «природа человека» не образовался на основе иероглифа «рождение»? Она рождена из естественной первосущности человека. «Природа человека» и есть первосущность его. Но разве можно вывести природу человека из понятия доброты? Если же нельзя вывести природу человека из понятия доброты, то разве можно утверждать, что первосущность человека — доброта? Природу человека нельзя отделить от первосущности человека, если же ее хоть чуть отделить от понятия человека, то она не может считаться природой человека (гл. «Шэнча минхао»).

Если считать, что природа десятков тысяч людей может стать доброй, то почему же не видно людей с доброй природой? Конфуций также высказывался в этом духе, считая, что достичь добра крайне трудно. Но Мэн-цзы вопреки этому полагал, что все люди могут стать добрыми. Это — крайность... Природа человека создается постепенно воспитанием, и, только получив надлежащее воспитание, можно стать добрым. Доброта создается воспитанием, а не может быть дана изначально. Поэтому изначальный облик человека нельзя называть природой. Природа человека — это понятие, соответствующее знаниям, а не то, что́ развивается, стоит лишь его подтолкнуть, и не то, что́ человек имеет от рождения. То, что человек добрый,— это от воспитания,

а не от природы. Очищенное зерно риса получается из непорушенного зерна риса, но непорушенный рис нельзя называть порушенным рисом. Нефрит добывают из каменной глыбы, но каменную глыбу нельзя назвать нефритом. Добро порождается природой человека, но нельзя называть природу доброй (гл. «Шисинь»).

Если сравнить природу человека с природой диких зверей, то о природе человека можно сказать, что она добрая. Но если взять за мерило поведения доброту совершенномудрого, то природа обычного человека не достигает еще такой степени, чтобы сказать о ней, что она добрая (гл. «Шэнча минхао»).

[О познании]

Первый шаг в управлении Поднебесной должен состоять в том, чтобы уяснить роды вещей и их правила. Первый шаг для уяснения родов вещей и их правил состоит в том, чтобы основательно исследовать изначальный смысл понятий и обозначений.

Правила [образования] понятий — это первое условие овладения основами [учения]. Если постичь [значение] первого условия, основательно исследовать содержание правил [образования] понятий, то можно узнать, что́ есть истина и что́ не истина; можно ясно представлять, что́ есть соблюдение порядка и что́ противоречит ему, и тем самым проникнуть в правила, согласные с правилами неба и земли.

Мерило истинности и неистинности — соответствие или несоответствие. Мерило соответствия и несоответствия определяется понятиями и обозначениями предметов. Мерило понятий и обозначений [предметов] определяется небом и землей. Небо и земля — великая основа понятий и обозначений (там же).

Небо не может говорить, поэтому оно позволяет людям воплощать в языке его замыслы. Небо не действует, поэтому оно позволяет человеку сообразовать его поступки с мерилами неба. Понятия — это выражение замыслов неба, найденное совершенномудрыми (там же).

Каждая вещь непременно соответствует своему понятию, а все понятия — замыслам неба. Благодаря этому замыслы неба и дела человека приходят к единству.

Сущность неба и человека сходна, их действия дополняют друг друга и суть естественные преемники друг друга — все это и есть нравственность (там же).

Основу возникновения понятий составляют действительные вещи. Если нет действительных вещей, то нельзя найти понятия для их выражения. Понятия — это выражение действительных вещей, найденное совершенномудрыми (там же).

ВАН ЧУН

Ван Чун (27—104) — древнекитайский философ-материалист и просветитель. Он утверждал, что небо — это природа, оно не имеет ни воли, ни желаний, ни сознания. В природе все происходит стихийно. Все в мире имеет свою телесную форму. Все сущее происходит из изначального *ци* (первоэфира). Различная степень сгущения изначального *ци* в каждой вещи — причина различия вещей и их свойств.

Ван Чун материалистически толковал также понятие *дао* — как естественный путь развития всего сущего. Он опровергал утверждения о существовании духов и небесного владыки, отвергал взгляды Дун Чжун-шу, согласно которым небо и духи награждают или наказывают людей за добрые или злые поступки.

Свое учение о человеке Ван Чун также увязывал с концепцией изначального *ци*. Человек, по его убеждению, видоизменение изначального *ци*, а его душа состоит из тонких частиц *ци*. Она материальна и не существует вне человеческого тела.

В теории познания Ван Чун исходил из чувственного опыта, в котором он видел главный источник знаний. На этой основе Ван Чун отвергал взгляд о «врожденных знаниях мудрецов». Вместе с тем он считал, что ощущения не могут дать полного знания и поэтому необходимо с помощью мышления проникнуть в суть вещей.

В социально-этической области Ван Чун отдает значительную дань фатализму. Философ полагал, что деление общества на богатых и бедных, знатных и незнатных определяется не только природой человека, но и качеством того изначального *ци*, из которого он образовался.

Ван Чун написал ряд философских трактатов. Из них сохранилась только книга «Критические рассуждения» («Луньхэн»). При переводе отрывков из нее использованы материалы книги А. А. Петрова «Ван Чун — древнекитайский материалист-просветитель». М., 1954.

[О небе, земле и естественности]

Толкователи «Книги перемен» говорят, что изначально *ци* еще не было разделено и хаос был единым. В конфуцианских книгах также говорится о хаосе, в

котором еще не было имеющих форму вещей и *ци* еще не разделилось на стихии. Когда оно разделилось, то чистое *ци* образовало небо, а мутное — землю... Существа, содержащие в себе *ци*, не могут не расти; небо же и земля заполнены *ци*, которое изменяется само по себе (гл. XI, 1).

Небо не есть воздух, оно телесно. Небо расположено очень высоко и очень далеко от людей. Иные полагают, что небо удалено более чем на 60 000 ли. Математики делят небо на 365 частей. Таким образом, небо имеет шаровидную форму и измеряется градусами, а его высота измеряется определенным количеством ли. Если небо в действительности есть воздух, а воздух подобен облаку и дыму, то как же оно может измеряться в ли и градусах? (там же).

Небо расположено на одном и том же уровне с землей, и то, что солнце восходит и заходит, означает, что оно вращается вместе с небом.

Небо представляется нам в виде чаши, опрокинутой вверх дном; поэтому и кажется, что, когда солнце восходит и заходит, оно будто выходит из земли и входит в землю (гл. XI, 2).

Небо есть тело, подобное земле (гл. XXV).

Небо и земля телесны и поэтому могут быть в движении (гл. XXIV, 2).

Небо высоко и далеко от людей, и его основа *ци*—необъятное, голубое, не имеющее ни начала, ни конца (гл. XV, 1).

Путь неба — естественность, а естественность есть недеяние (гл. XIV, 2).

Учение конфуцианцев — это слова невежественных людей; удивительные явления природы происходят естественно... Путь неба — естественность, недеяние; если же небо порицает людей, значит, оно действует и, следовательно, не подчинено закону естественности [и недеяния] (гл. XIV, 3).

Небо может приводить в движение вещи, но разве люди могут приводить в движение небо?.. Люди пребывают между небом и землей подобно сверчкам и муравьям, ютящимся в расщелинах (гл. XV, 1).

Все вещи естественно рождаются при соединении

частиц *ци* неба и земли, подобно тому как естественно рождается ребенок при слиянии частиц *ци* мужчины и женщины (гл. XVIII, 1).

Небо и земля подобны мужчине и женщине. Небо распространяет частицы *ци* на землю, и так рождаются вещи (гл. III, 6).

Частицы *ци* порождают человека, подобно тому как из воды образуется лед; вода сгущается и превращается в лед, частицы *ци* сгущаются, и зарождается человек (гл. XX, 3).

Когда женщина рождает ребенка, то он наполняется изначальными частицами *ци* и появляется на свет; эти изначальные частицы *ци* суть тончайшая сущность неба и земли (гл. XXIII, 3).

Наиболее чистые частицы *ци* находятся на небе (гл. XXII, 2).

Даосы говорят о естественности в мире, но ничем не могут подтвердить свое учение. Поэтому их учение о естественности еще не заключает истины (гл. XVIII, 1).

Испаряющиеся частицы *ци* не стремятся к созданию вещей, но вещи возникают естественно, сами собой. Это и есть недеяние (гл. XVIII, 1).

Почему мы говорим о естественности [и недеянии] неба? Потому что небо не имеет ни рта, ни глаз, а то, что́ действует, имеет рот и глаза; рот хочет есть, а глаза хотят видеть. Человек обладает желаниями и проявляет их вовне (гл. XVIII, 1).

Некоторые утверждают, что небо производит пять видов злаков именно для того, чтобы прокормить людей, и производит шелковичные коконы и коноплю именно для того, чтобы одеть их. Но это значило бы, что небо действует ради людей как земледелец и как женщина, кормящая шелковичных червей. Однако подобное утверждение не согласуется с учением о естественности, и потому его истинность сомнительна и следовать ему нельзя (гл. XVIII, 1).

[О человеке и судьбе]

Ван Чун написал это сочинение, чтобы объявить потомкам, что человеческая жизнь имеет предел. Человек, так же как и животное, рождается и умирает один раз.

Минувшие годы мы можем только вспоминать, но кто же может их возвратить? Мы как бы входим в мутный источник, исчезаем и превращаемся в землю и пепел. Со времени древних мудрых правителей Хуан Ди и Тана вплоть до династий Цинь и Хань[1] люди руководились установлениями совершенномудрых. Молодое и старое живет и умирает, и в равной степени все древнее и все ныне существующее подвержено этому. Жизнь, к сожалению, не может быть продлена (гл. XXX).

Человек радуется или печалится, и поэтому говорят, что небо также может радоваться и печалиться. Пытаясь познать небо, исходят из человека; источник подобного истолкования неба — человек (гл. VI, 4).

Изначальные частицы *ци* пребывают в живом теле, а не в иссохшем (гл. XIV, 1).

Дух человека и есть тончайшее *ци*, а *ци* есть сила (гл. VIII, 1).

После смерти человека *ци* испаряется, а тело разлагается и сгнивает (гл. II, 3).

Пять внутренних органов суть средоточие *ци*, подобно тому как голова есть средоточие всех путей [жизни] (гл. VIII, 1).

Живой человек благодаря пище укрепляет состав *ци*, подобно тому как растения и деревья воссоздают свое *ци* благодаря [сокам] земли (гл. VII, 1).

Люди и животные — существа, все они принадлежат к миру тварей.

Человек — существо. Хотя он и может быть знатен, может быть царем или сановником, его природа не отличается от природы других существ (гл. VI, 3).

Я утверждаю, что человек рождается в мире тварей; животные умирают и не превращаются в духов; почему же только человек после смерти может стать духом? (гл. XXI, 3).

Природа неба и земли проявляется в наивысшей степени в человеке (гл. XXIV, 3).

Среди животных человек — высшее [существо]; среди существ, рожденных небом и землей, человек — наиболее ценное, ибо он наделен способностью к знанию (гл. XIII, 2).

Человек — существо, в отличие от всех других животных обладающее разумом. Но его судьба определяется природой, и он зарождается из изначальных частиц *ци,* и этим человек не отличается от других существ. Человек рождается и умирает; другие существа также имеют начало и конец; человек деятелен, но и другие существа действуют; их жилы, головы, ноги, уши, глаза, носы и рты [по своему назначению] не отличаются от человеческих, и только чувства любви и ненависти у них неодинаковы с человеческими чувствами, и поэтому человек не понимает смысла производимых ими звуков (гл XXIV, 3).

Судьба определяет смерть, жизнь, продолжительность жизни, предназначает знатность или низкое положение среди людей, богатство или бедность. Все, у кого есть голова и глаза, в чьих жилах течет кровь, — будь то цари и знать или простолюдины, совершенномудрые или глупцы, — имеют свою судьбу.

Если судьба предназначает знатность, то человек, занимая низкое положение, сам собой возвысится; если же судьба предназначает низкое положение, то человек сам собой утратит свое высокое положение...

Знатное или низкое положение предопределено судьбой, а счастье и богатство вовсе не зависят от мудрости и ума (гл. I, 3).

Судьбой называется обретаемое человеком при рождении. Когда он рождается и получает свою природу, он тут же обретает и свою судьбу. Природу и судьбу человек обретает в одно и то же время, и не бывает так, чтобы сначала обретали природу и только затем судьбу (гл. III, 3).

Когда рассуждают о природе человека, утверждают, что есть добрые и злые люди. Добрые — те, кто добр от природы. Злых людей также можно воспитывать и побуждать к добрым делам (гл. II, 4).

Люди обычно рассуждают так: тот, кто творит добро, достигает счастья, а того, кто творит зло, постигает несчастье. И счастье, и несчастье исходят, мол, от неба; человек совершает поступки, и небо соответственно награждает или наказывает... Однако исследование

убеждает нас в том, что счастье не дается небом в виде милости. В Поднебесной добродетельных людей мало, а злых много. Добродетельные люди следуют правильному пути, а злые люди противоречат небу. Между тем жизнь злых людей не коротка, а доброжелательных не продолжительна. Почему тогда небо не посылает добродетельным сто лет жизни, а злым — ранней смерти? (гл. VI, 4).

[О знании]

Если впечатления в общем ложны, то им нельзя следовать; поэтому нужно отбрасывать в них ложное и сохранить в них истинное (гл. XXX).

В книге «Луньхэн» взвешиваются легковесные и полные смысла слова и устанавливается грань между истиной и ложью (гл. XXIX).

Если ничего не слышать и не видеть, то не может быть и представления о чем-либо. Совершенномудрые, предвидя несчастье и счастье, тоже изучали происшедшее и делали заключения на основе родового сходства (гл. III, 6).

Легко познаваемые вещи можно понять, размышляя о них, а трудно познаваемые нельзя познать без изучения и исследования.

Ни в древности, ни в наше время не было еще случая, чтобы люди без изучения приходили к познанию и без исследования приходили к пониманию [сути вещей]... Что касается вещей, которые можно сразу познать, то для этого нужно только серьезно поразмыслить над ними, и, даже если предмет размышления очень большой, затруднений в его познании не будет. Что касается трудно познаваемых вещей, то здесь необходимы строгость мысли, изучение, исследование, и, даже если предмет очень небольшой, познать его все же нелегко. Поэтому даже мудрые люди не могут приобрести знаний, не изучая, не исследуя и не познавая вещей (там же).

И те, кого называют совершенномудрыми, должны были учиться, чтобы стать совершенномудрыми, и, следовательно, уже из того, что они учились, не трудно понять, что они не были совершенномудрыми [от рожде-

ния]... Среди существ, в теле которых течет кровь, нет таких, кто обладал бы врожденными знаниями...

Вещи, которые можно познать, в одинаковой мере познаются и просто умными людьми, и совершенномудрыми, а то, что нельзя познать, не познается и совершенномудрыми (гл. III).

ФАНЬ ЧЖЭН

Фань Чжэн (450—515) — выдающийся философ-материалист средневекового Китая. Обобщив атеистические идеи своих предшественников, вел решительную борьбу с проникновением и распространением религии буддизма.

Основной принцип философии Фань Чжэна составляет положение: тело есть дух, дух есть тело. Этим положением утверждается неотделимость духа от тела и смертность того и другого. Будучи атеистом, Фань Чжэн считал, что люди не должны искать в религии успокоения и быть пассивными. Воззрения Фань Чжэна сформулированы в его сочинении «Об уничтожимости духа» — «Шэньмелунь». Отрывки из него даются в основном в переводе Я. Б. Радуль-Затуловского по изданию «Ежегодник музея истории религии и атеизма». М. — Л., 1957, стр. 306—316. В текст перевода составителем внесены уточнения и редакционные изменения. Номера отрывков даны по Я. Б. Радуль-Затуловскому.

[Об уничтожимости духа]

1) Дух есть тело, тело есть дух. Поэтому, если тело существует, то и дух существует. Если тело умирает, то и дух умирает.

2) Говорят: телом называется то, что́ лишено сознания; духом—то, что́ обладает сознанием. Сознание и отсутствие сознания — вещи различные. Законы тела и духа не тождественны. Чтобы тело и дух были друг другу тождественны — такого не слыхали. Утверждаю: тело — материя духа; дух — отправление тела. Поэтому телом называют материю, а о духе говорят как об отправлении тела. Тело и дух неотделимы друг от друга.

4) Дух для материи то же, что и острота для ножа. Тело по отношению к своему отправлению то же, что нож по отношению к остроте. «Острота» не есть нож. «Нож» не есть острота. Естественно, без остроты нет ножа, а без ножа нет остроты. Никто не слышал, чтобы

нож исчезал, а острота сохранилась. Разве можно допустить, чтобы тело умерло, а дух продолжал существовать?

5) Говорят: отношение между ножом и остротой, возможно, именно такое, как вы объясняете; что же касается тела и духа, отношение между ними иное. Как можно его выразить? Материя дерева лишена сознания, а материя человека обладает сознанием. Хотя материя человека подобна материи дерева, но в отличие от дерева она обладает сознанием. Разве из этого не следует, что дерево имеет одну материю, а человек две? Отвечаю: о, что за странные суждения! Если бы материя, которая составляет тело человека, была подобна материи дерева, обладая в отличие от дерева сознанием, воплощающим дух, то можно было бы рассуждать подобным образом. Но как раз материя человека есть материя, обладающая сознанием; материя же дерева есть материя, не обладающая сознанием. Материя человека не есть материя дерева; материя дерева не есть материя человека. Как можно в таком случае обладать материей, подобной [материи] дерева, и в то же время обладать в отличие от дерева сознанием?

13) Сущность жизни и смерти необходимо имеет свою последовательность. И вот почему это так: ведь внезапно родившееся обязательно внезапно и погибает; постепенно народившееся обязательно постепенно умирает. Внезапно родившееся — это, например, вихрь. Постепенно нарождающееся — это животные и растения. Внезапность и постепенность — это закон телесных вещей.

16) Спрашивают: мышление [и ощущение] составляют единое или различающееся? Отвечаю: поверхностное, неглубокое размышление — это ощущение; глубокое размышление — это мышление.

19) Размышления о правильном и неправильном управляются сердцем.

22) Каждый из пяти органов чувств имеет свою область [действия], но не обладает способностью мышления. Поэтому человек мыслит сердцем.

28) Говорят: тело и дух не составляют двойственности, — уже слыхали. То, что со смертью тела погибает и

дух, — это безусловный закон. Осмеливаемся спросить: почему в древних канонических книгах говорится о постройке храмов для принесения жертв духам предков? Отвечаю: совершенномудрые учат так, дабы подбодрить сердца людей в то время, когда прекращаются сыновняя почтительность и служение родителям, и дабы прояснить мысли и дух тех, кто нерадиво и дурно обращается с родителями.

30) Существуют люди и существуют злые духи, это — различие между светлым и темным. Чтобы люди умирали и превращались в злых духов и чтобы злые духи погибали и превращались в людей — такого я еще не знавал.

ЧЖАН ЦЗАЙ

Чжан Цзай (1020—1077) — видный мыслитель-материалист средневекового Китая. Суть его натурфилософских воззрений составляет учение о *ци* (эфире) как первооснове всех вещей и Вселенной в целом. *Ци* заполняет «великую пустоту» *(тайсю)* и образует все вещи. Отношение между «великой пустотой» и *ци* Чжан Цзай сравнивал с отношением между водой и льдом. При этом в *ци* проявляется действие двух противоположных сил — *инь* и *ян*.

В учении о человеке Чжан Цзай исходил из существования в нем двух «природ» — небесной и эфирной. «Природа, полученная от неба и земли», — источник высших добродетелей. Она более важна для жизни, чем природа, образованная эфиром.

В теории познания Чжан Цзай придерживался сенсуалистических взглядов, но вместе с тем чувственным ощущениям противопоставлял понятия ума. В истолковании последних философ испытал влияние буддийского интуитивизма.

Главное произведение Чжан Цзая — книга «Чжэнмэн». Ниже приводятся отрывки из этой книги, а также из других произведений Чжан Цзая: «Цзинсюэ Лику», «Юлэй» («Изречения») и «Толкование „Ицзина"».

[Натурфилософские воззрения]

Всякая вещь имеет свою телесность, имеет форму, которую можно созерцать. Всякое бытие имеет свой особый образ. Всякий образ есть скопление изначального *ци* («Чжэнмэн», гл. «Ганчэн», ч. II).

Великая пустота не может не содержать изначальное *ци*. Изначальное *ци* не может не собираться и образовывать вещи. Все сущее не может не растекаться,

распыляться и создавать великую пустоту, которая находится в постоянном круговороте. Таким образом, все это необходимо происходит само собой (там же, гл. «Тайхэ»).

Скопления изначального *ци* распыляются по великой пустоте; если оно охлаждается и сгущается, то образуется вода. Если иметь в виду, что великая пустота и есть существование изначального *ци*, то, следовательно, небытия не существует (там же).

Хотя великая пустота лишена формы, но она заполнена [тончайшими частицами] изначального *ци*. В великой пустоте изначальное *ци* то вдруг собирается в одно место, то вдруг растекается по пространству, так что его изменениям нет предела.

Когда человек не касается мира телесных вещей, имеющих форму, природа [человека] предельно чиста и [его] чувства ничего не воспринимают. Источник [определенной] природы человека — понимание, знания, которые приобретаются, когда предметы соприкасаются с его органами чувств. Явления изменяющихся вещей и их образы, созданные органами чувств человека, и то, что́ лишено чувств и формы, могут лишь объединиться в совершенной природе (там же).

Великая пустота — это телесность изначального *ци*. Изначальное *ци* разделяется на *инь* и *ян*. Вследствие их различия и воздействия друг на друга возникают все бесчисленные изменения, поэтому и дух изменяется до бесконечности. Изначальное *ци* распыляется до беспредельности, поэтому изменения духа также беспредельны. Хотя изменения *ци* беспредельны, но в действительности они каждый раз подчинены высшим законам. Хотя изменения и превращения бесчисленны, но они едины. Распылением изначальных частиц *инь* и частиц *ян* порождаются все особенности [вещей]. Человек не знает их единства, не знает, что смешение частиц изначального *ци* образует хаос. Человек не может видеть особенностей изначального *ци*. Скопление обретшего форму изначального *ци* образует вещи; растекание *ци* телесных вещей, имеющих форму, возвращает *ци* к его первоначальному состоянию (там же, гл. «Цяньчэн», ч. II).

Небо лишь приводит в движение изначальное *ци*, благоприятствуя рождению всего сущего. Небо не имеет души, чтобы печалиться о судьбе вещей («Толкование «Ицзина»», гл. «Сицы», ч. I).

Небо не имеет души, природа неба [воплощается] в душе человека. Если наблюдает один человек, то его представление не будет исчерпывающим, необходимо соединить в единое наблюдения, содержащиеся в душах множества людей, и только тогда будут обнаружены правила справедливости («Цзинсюэ Лику», гл. «Исишу»).

Законы [изменения вещей] не в человеке, а в самих вещах, человек лишь одно из существ среди всего сущего («Изречения»).

[О познании]

Чувства человека должны содержать [образ] вещи. Только имея вещь, можно иметь чувственный образ ее, но если нет вещи, то о каком чувственном образе может быть речь? («Изречения»).

Говорящий о проникновении в природу вещей исходит из общего представления о вещах. Ныне если говорить о проникновении в природу вещей и не говорить о постижении высших законов и если не исходить из того, что́ слышал или видел человек, то не будет достаточных оснований для утверждения чего-то о проникновении в природу человека (там же).

Душа человека сама по себе не содержит ничего, лишь связь души человека с внешними вещами вызывает чувственные образы. Поэтому человеческая душа создает свои представления благодаря соприкосновению с внешними предметами.

Если ограничить представления души только тем, что́ человек слышал и видел, но не осмелиться путем размышления достичь истины, то это ограничит душу человека. Пространство между небом и землей наполнено предметами. Если же исходить в познании лишь из того, что́ каждый сам видел, с чем каждый сам соприкасался, то из этого мало что получится (там же).

Бытие и небытие находятся в единстве, сочетание внутреннего и внешнего — это и есть источник знаний

для души человека. Совершенномудрый не ограничивает источник знаний души только тем, что́ он [сам] видел и слышал («Чжэнмэн», гл. «Цяньчэн», ч. II).

Слышанного и виденного недостаточно для основательного изучения вещей, однако и нельзя отбрасывать их... Если не слушать, не наблюдать, то откуда же возьмется опыт? («Изречения»).

Человек обычно считает свои знания приобретенными посредством глаз и ушей. Знания человека — это сочетание того, что́ он узнал посредством глаз и ушей, и внутреннего размышления. Если знания человека не ограничиваются тем, что́ есть лишь сочетание узнанного посредством глаз и ушей и внутреннего размышления, то такие знания непременно превзойдут знания обычного человека («Чжэнмэн», гл. «Дасинь»).

Понимание вещей, понимание самого себя — в этом суть познания *дао*. Если человек способен понимать изначальное *дао*, то *дао*, [скрытое в этом человеке], в полную меру проявляет свое действие через его уши, глаза, обоняние и душу. [Скрытое в нем] *дао* способно проникать и в [суть] вещей, и в [природу] человека. Такое *дао* велико. Если же *дао* не проникает ни в [суть] вещей, ни в [природу] человека, то... оно ничтожно (там же).

Расширяя область размышления сердца, можно осмыслить все сущее в Поднебесной... Обычный человек ограничивается в познании тем, что́ он сам слышал или видел. Совершенномудрый, проникая в природу своей души, не ограничивается внешними впечатлениями виденного и слышанного; поэтому в Поднебесной нет вещей, которые бы не стали частью «я» совершенномудрого. Мэн-цзы говорил о полном проникновении в свою душу как о познании и собственной природы, и неба. Нужно следовать этому [положению]. Небо столь велико, что вне его нет ничего, поэтому сердце также столь велико, что вне его нет ничего. Если же скажем, что есть нечто вне сердца [человека], то этого недостаточно для того, чтобы рассматривать сердце его как сообразное с природой неба. Знания, приобретенные благодаря увиденному и услышанному, — это знания, полученные через соприкосновение с внешними вещами. Эти знания

не есть знание добродетели и природы человека. Знание добродетели и природы человека не рождается из знаний, приобретенных благодаря увиденному и услышанному (там же).

ЧЖУ СИ

Чжу Си (1130—1200) — средневековый китайский философ, объективный идеалист, систематизатор и один из основоположников неоконфуцианства. Исходил из дуалистических представлений о существовании *ли* — разума-закона — и *ци*. Первое, по Чжу Си, есть бестелесное начало и составляет «основу рождения вещей», а второе — телесное и представляет собой «воплощение рождающихся вещей». *Ци* распадается на пять стихий: дерево, огонь, металл, воду, землю. *Ли* и *ци* неразделимы, хотя и самостоятельны. Им предшествует и наряду с ними существует «великий предел» — *тайцзи*, который можно постичь только интуицией.

Как идеалист, Чжу Си исходил из того, что конфуцианские этические принципы человеколюбия *(жэнь)*, долга, ритуала *(ли)*, мудрости, доверия представляют собой воплощение разума-закона *ли*.

В своих взглядах на познание и воспитание Чжу Си находился под сильным влиянием буддизма. Цель воспитания человека, по его мнению, изгнание страстей. В теории познания он придерживался древнего принципа «постижения существа вещей и приобретения знания». Однако здесь Чжу Си рассуждал в духе конфуцианской традиции.

Чжу Си очень много занимался комментированием древних конфуцианских текстов и оставил после себя большое литературное наследство.

Учение Чжу Си оказало большое влияние на развитие философии в Китае и на Дальнем Востоке, особенно в Японии и Корее. Исключительно большим было влияние Чжу Си на систему нравственного воспитания и обучения населения в Китае в течение многих столетий.

Наиболее крупные философские сочинения Чжу Си — «Сышу цзичжу» («Комментарий к собранию четырех канонов»), «Подлинный смысл „Книги Перемен"» («Ицзин»), «Тайцзу ту шоцзе» («Пояснения к схемам учения о великом пределе»), «Чжу-цзы Юйлэй» («Сборник систематизированных изречений»).

Ниже приводятся переводы из отдельных работ и переписки Чжу Си.

[Натурфилософия]

Я полагаю, что на заре существования неба и земли, когда хаос еще не разделился, были лишь две вещи — вода и огонь. Вода, сгущаясь, превратилась в землю;

поэтому, когда ныне поднимаешься на вершину и смотришь на горные хребты, они все с виду похожи на волны, и перед взором открывается такой же простор, как на море. Неизвестно лишь, почему произошло сгущение; очевидно, земля была вначале очень мягкой, а затем затвердела и стала такой, [как ныне] («Хуэйвэнь сюэань»).

Вначале между небом и землей было лишь *ци*, состоявшее из мягкого *инь* и твердого *ян*. Трение частиц *ци* при его движении привело к ускорению этого движения и образованию уплотнений, сжатий и сгущений, в которых земля оказалась в середине. Чистые и тонкие частицы *ци* превратились в небо, образовали солнце, луну, а также звезды. Все они вращаются по кругу, а земля неподвижно находится в середине, но не внизу (там же).

Если бы движущееся небо делало остановки в движении, то земля падала бы вниз («Чжу-цзы Юйлэй»).

Инь и *ян* — это лишь частицы *ци*: исчезновение *ян* ведет к рождению *инь;* если *ян* не исчезает, то и *инь* не рождается (там же).

Великий предел — это лишь разум-закон, [скрытый] в небе, земле и во всем сущем. Если говорить о небе и земле, то они имеют [свой] великий предел; если говорить обо всем сущем, то и оно имеет свой великий предел. Ничего не существовало прежде неба и земли, однако разум-закон существовал прежде [неба и земли], он пришел в движение, и родилось *ян,* но *ян* всего лишь воплощение разума-закона. Разум-закон успокоился и родилось *инь,* но и оно воплощение разума-закона (там же).

Могут спросить: вы утверждаете, что ничто не существовало прежде неба и земли, и в то же время полагаете, что разум-закон существовал прежде неба и земли. Как это понять? [Отвечаю]: лишь разум-закон создает небо и землю. А если бы его не было, то не было бы ни неба, ни земли, ни людей, ни вещей — все это не имело бы содержания. Разум-закон положил начало растечению *ци,* рождению и взращиванию всего сущего (там же).

Спрашивают: как понимать, что разум-закон обнару-

живается внутри *ци*? Отвечаю: это подобно разделению [изначального *ци*] на отдельные части *инь* — *ян* и пять стихий. Когда нет скоплений *ци*, у разума-закона нет места для своего пребывания («Хуэйвэнь сюэань»).

То, что называют разумом-законом и *ци*, — это все же две сущности. Но если рассматривать вещь, то они растворены друг в друге, их невозможно разделить и нельзя [определить], где находится каждая из них; это не мешает тому, чтобы разум-закон и *ци* создали единое целое. Если рассматривать разум-закон, то хотя сам по себе он не обладает телесностью, но все же он разум-закон телесных вещей. Он всего лишь разум-закон вещей, и нельзя представлять его бытие как бытие телесных вещей (там же).

Возможно спросят: если наличествует разум-закон, то необходимо наличествует и *ци*. Как это понимать? Отвечаю: разум-закон не может существовать отдельно от *ци*, но разум-закон лишен телесности и формы, а *ци* обладает телесностью и формой. Если говорить о том, чтó лишено телесности и формы и чтó обладает телесностью и формой, то хотя нельзя определить, чтó было раньше и чтó позже, но разум-закон бестелесен, а *ци* грубо и сгущенно. О разуме-законе и *ци* нечего говорить, чтó из них было прежде, а чтó потом. Однако если необходимо показать их источник, то придется сказать, что разум-закон существовал прежде. Но разум-закон опять-таки не отдельная вещь, ибо он сохраняется и существует лишь в *ци*. Если бы не было *ци*, то у разума-закона не было бы места для своего пребывания. *Ци* — это металл, дерево, вода, огонь; разум-закон — это человеколюбие, справедливость, правила *ли*, мудрость (там же).

Бестелесное называют *дао*, то есть разумом-законом вещей (там же).

[Природа человека, его сознание, воля и чувства]

Причина рождения человека — в сочетании разума-закона и *ци*, и только. Небесный разум-закон изначально необъятен и беспределен, *ци* не таково. Хотя имеется разум-закон, но у него нет местонахождения. Для того чтобы разум-закон обрел место для своего пребывания,

легкие и тяжелые частицы *ци* должны слиться, отвердеть и создать скопление («Чжу-цзы Юйлэй»).

Возможно спросят: у человека и предметов природы один источник, почему же они имеют различие? Отвечаю: природа человека, можно сказать, и светлая, и темная; природе же вещей свойственно стремление к скрытности. Темное можно сделать светлым, но то, что уже имеет стремление к скрытности, нельзя сделать понятным, явным (там же).

Природа и есть разум-закон. Конечно, нет недоброго разума-закона. Поэтому Мэн-цзы, говоря о природе, указывал на доброту как на ее основу. Однако должна быть телесная основа для существования природы. Поэтому *ци* изначально не могло не иметь различия глубокого и мелкого, толстого и тонкого. Конфуций, когда говорил, что «по природе люди сходны между собой», имел в виду сходность состава *ци* [у людей].

Спрашивают: имеют ли частицы *ци* различия прозрачного и мутного? Отвечаю: особенности изначального *ци* разнородны и не ограничиваются лишь «прозрачностью» и «мутностью». Ныне бывают люди очень умные, понимающие толк в любом деле, их *ци* прозрачно, но если поступки людей не обязательно разумны, то это означает, что их *ци* подобно помутневшему вину не совсем чисто. Есть люди усердные, добрые, преданные, честные, их *ци* чисто и прозрачно, но если люди в своем познании не во всем постигают разум-закон, то это означает, что их *ци* непрозрачно («Синли цзин и»).

Спрашивают о различии четырех вещей: неба и судьбы, природы и разума-закона. О небе говорят как о природе, о естественном. Судьба — это течение и движение неба, но иногда люди говорят о ней как о чем-то таком, что́ [небо] дарует вещам. Природа вещей — это именно то, что придает формы всему сущему. Разум-закон — это то, чем обладает все сущее. Говоря о всех этих четырех вещах вместе, можно сказать, что небо и есть разум-закон, а судьба и есть природа вещей. Так ли это? Отвечаю: конечно («Чжу-цзы Юйлэй»).

Природа вещей и есть разум-закон, свойственный сердцу. Сердце и есть обиталище разума-закона (там же).

Природа вещей — это и есть небесный разум-закон. Все сущее изначально воспринимает его, нет ничего, что не обладало бы разумом-законом. Сердце — это главный министр тела, желания исходят от сердца, чувства вызываются движением сердца; воля — это предел сердца, она важнее, чем желания и чувства (там же).

Жэнь, справедливость, правила *ли,* мудрость — основа природы человека. Сочувствие, ненависть, различение правды и неправды — это чувства. Любить, проявляя *жэнь*, судить [о чем-то], соблюдая справедливость, быть уступчивым, следуя правилам *ли,* познавать, обладая мудростью, — в этом основа сердца. Природа человека — это разум-закон сердца; чувства — это движение природы человека; сердце — владыка природы человека и его чувств («Синли цзин и»).

[О воспитании и знании]

Все множество поучений совершенномудрых и мудрых сводится к тому, чтобы научить людей определять небесный разум-закон и уничтожать страсти людей («Чжу-цзы Юйлэй»).

Мудрый должен с корнем уничтожить страсти человека, вернуть небесный разум-закон — таков путь, по которому следует идти, когда начинают учиться (там же).

Если в сердце человека сохраняется небесный разум-закон, то страсти уничтожаются; если же побеждают страсти, то небесный разум-закон вытесняется (там же).

Книга «Учение о золотой середине» [1] — это великая основа учения. Книга «Великое учение» [2] — самим названием все сказано. Книга «Великое учение» говорит прежде всего о постижении сути вещей и приобретении знания. Для чего нужно постигать суть вещей и приобретать знания? Именно для того, чтобы не было ничего не изученного, не познанного. Постижение сути вещей и приобретение знания — это способ, которым можно изменять [природу] сердца и совершенствовать тело. Ничто не мешает распространить этот способ на упорядочение семьи, управление страной, умиротворение

Поднебесной, проникновение в природу («Хуэйвэнь сюэань»).

То, что называют приобретением знания, — это постижение сути вещей... Знание вещей состоит в изучении разума-закона этих вещей. Дух человеческого сердца непременно имеет знания, а вещи Вселенной непременно содержат разум-закон. Если разум-закон не изучен исчерпывающе, то знание не может быть полным («Тайцзу ту шоцзе»).

Разум-закон изучают из желания познать, почему события и вещи таковы и что́ делает их естественными, и только. Знать, почему вещь такова, — значит не вводить в заблуждение свою волю. Если знаешь, что́ делает вещи естественными, то поступки не будут неправильными («Хуэйвэнь сюэань»).

Если говорить о том, как много нужно знать, то не лучше ли знать главное? Зная главное, не лучше ли претворять эти знания в поступки? («Чжу-цзы Юйлэй»).

Совершенномудрый, когда говорит о знании, имеет в виду поступки человека (там же).

Все сущее, наполняющее мир, непременно подвержено изменению и гибели, и оно недостойно занимать место в сокровенных мыслях [совершенномудрого]; лишь изучение разума-закона и самосовершенствование суть высший способ и предмет, достойный познания (там же).

О знании и поступках [человека] скажу следующее: если обладать способом приобретения лишь такого знания, которое не касается поступков человека, то такое знание будет очень поверхностным. Если исходя из собственного опыта сделать свои поступки предметом познания, то такое знание в отличие от вышеуказанного знания будет полезным и ясным (там же).

Усердие мудреца обращено лишь на две вещи: на проявление почтительности и исчерпывающее изучение разума-закона. Эти две вещи поспешествуют друг другу. Если будешь исчерпывающе изучать разум-закон, то это будет способствовать проявлению почтительности. Если будешь следовать почтительности, то будешь усердным в исчерпывающем изучении разума-закона.

Это подобно двум ногам человека: когда движется левая нога, правая нога стоит; когда движется правая нога, левая нога стоит (там же).

Усердие мудреца обращено только на достижение истины. Разум-закон Поднебесной — это лишь две крайности: истина и ложь, и только. Тот, кто следует истине, творит добро; тот, кто следует лжи, творит зло. Служение родителям состоит в почтении к ним, без этого нет служения родителям. Служение господину состоит в преданности, без этого нет служения господину. Всякое служение предполагает различение истины и лжи, выбор истины и претворение этой истины в поступки (там же).

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Наиболее развитая, богатая и дифференцированная философия древнего мира — античная — известна нам по многочисленным литературным памятникам. Правда, в большинстве случаев это лишь фрагменты не сохранившихся произведений, но имеется немало и таких, которые дошли до нас полностью. Античной философией мы называем учения, возникшие не только в Древней Греции, но и в эллинистическом, а затем и в римском мире. Бо́льшая часть произведений написана на древнегреческом языке, меньшая — на латинском. По высказанным в вводной статье соображениям мы не выделяем римскую философию в особый раздел, включая отрывки произведений римских философов в соответствующие подразделы греческой философии.

Подбор фрагментов из Гомера, Гесиода и из философов досократовского периода, до софистов включительно, и авторство предварительных замечаний к ним принадлежат А. Н. Чанышеву, философов-атомистов (Демокрита, Эпикура, Лукреция) — В. Е. Тимошенко, Платона и Аристотеля — В. Ф. Асмусу.

ГОМЕР И ГЕСИОД

В Древней Греции предфилософская мифология нашла свое выражение главным образом в эпических произведениях Гомера «Илиада» и «Одиссея» и особенно Гесиода (VIII—VII вв. до н. э.) — «Работы и дни» и «Происхождение богов». У Гомера элементы мировоззрения тесно вплетены в ткань художественного повествования и их очень трудно вырвать оттуда для данного издания. Отрывки из Гомера и Гесиода приводятся в переводе В. В. Вересаева: «Илиада». М. — Л., 1949; «Одиссея». М., 1953; «Эллинские поэты». М., 1963.

Сон-усладитель немедля владычице Гере ответил:
«Дочь великого Крона, богиня почтенная Гера!
Всякого бога другого средь всех небожителей вечных
Я бы легко усыпил; и теченья реки Океана
Я усыпил бы, — его, от которого все происходит.
К Зевсу ж Кронпону я ни за что подойти не
посмел бы («Илиада» XIV 242—247).
Я отправляюсь взглянуть на границы земли
многодарной,
Предка богов Океана проведать и матерь Тефию...
(«Илиада» XIV 200—201).
...Евринома, —
Дочь Океана, в себя же текущего кругообразно
(«Илиада» XVIII 398—399).
Яркое солнце, покинув прекрасный залив, поднялося
На многомедное небо, чтоб свет свой на тучную
землю
Лить для бессмертных богов и людей, порожденных
для смерти («Одиссея» III 1—3).
Либо, схвативши, швырну я ослушника в сумрачный
Тартар,
Очень далеко, где есть под землей глубочайшая
бездна,
Где из железа ворота, порог же высокий из меди, —
Вниз от Аида, насколько земля от небесного свода
(«Илиада» VIII 13—16).
Дочь козноделя Атланта, которому ведомы бездны
Моря всего и который надзор за столбами имеет:
Между землею и небом стоят они, их раздвигая
(«Одиссея» I 52—54).
Так меж собой они бились, и гром возносился
железный
Через пространства эфира бесплодного к медному
небу («Илиада» VIII 13—16).
...Бессмертная кровь у богини, —
Влага, которая в жилах течет у богов всеблаженных:
Хлеба они не едят, не вкушают вина, потому-то
Крови и нет в них, и люди бессмертными их
называют («Илиада» V 339—342).

Сходны судьбой поколенья людей с поколеньями листьев:
Листья — одни по земле рассеваются ветром, другие
Зеленью снова леса одевают с пришедшей весною.
Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие
(«Илиада» VI 146—149).

Меж всевозможных существ, которые дышат и ходят,
Здесь, на нашей земле, человек наиболее жалок
(«Одиссея» XVIII 130—131).

О, да погибнет вражда средь богов и средь смертных, и с нею
Гнев да погибнет, который и мудрых в неистовство вводит! («Илиада» XVIII 107—108).

— Не утешай меня в том, что я мертв, Одиссей благородный!
Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать
(«Одиссея» XI 488—490).

Взял родитель Зевес золотые весы и на чашки
Бросил два жребия смерти, несущей страдания людям, —
Гектора жребий один, а другой Ахиллеса Пелида.
Взял в середине и поднял. И Гекторов жребий поникнул, —
Вниз, к Аиду, пошел. Аполлон от него удалился.
К сыну ж Пелея Афина пришла... («Илиада» XXII 209—214).

Такую ему уже долю
Мощная выпряла, видно, Судьба, как его я рождала
(«Илиада» XXIV 209—210).

Но и богам невозможно от смерти, для всех неизбежной,
Даже и милого мужа спасти, если гибельный жребий
Скорбь доставляющей смерти того человека постигнет («Одиссея» III 236—238).

ГЕСИОД

Радуйтесь, дочери Зевса, даруйте прелестную песню!
Славьте священное племя богов, существующих вечно, —

Тех, кто на свет родился от Земли и от звездного Неба,
Тех, кто от сумрачной Ночи, и тех, кого Море вскормило.
Все расскажите, — как боги, как наша земля зародилась,
Как беспредельное море явилося шумное, реки,
Звезды, несущие свет, и широкое небо над нами;
Кто из бессмертных подателей благ от чего зародился,
Как поделили богатства и почести между собою,
Как овладели впервые обильноложбинным Олимпом.
С самого это начала вы все расскажите мне, Музы,
И сообщите при этом, что прежде всего зародилось.
Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, или Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных...
(«О происхождении богов» 104—129).
...И Титанов отправили братья
В недра широкодорожной земли и на них наложили
Тяжкие узы, могучестью рук победивши надменных.
Подземь их сбросили столь глубоко, сколь далеко до неба,
Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар:

Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее
с неба,
В девять дней и ночей до земли бы она долетела;
Если бы, медную взяв наковальню, с земли ее
бросить,
В девять же дней и ночей долетела б до Тартара
тяжесть.
Медной оградою Тартар кругом огорожен. В три
ряда
Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху
Корни земли залегают и горько-соленого моря...
Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого
в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного
неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними
трепещут
(«О происхождении богов» 717—728, 736—739).
Создали прежде всего поколенье людей золотое
Вечно живущие боги, владельцы жилищ
олимпийских,
Был еще Крон-повелитель в то время владыкою
неба.
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной
душою,
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково
сильны
Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток
Был им ни в чем не известен. Большой урожай и
обильный
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
Сколько хотелось, трудились, спокойно сбирая
богатства, —
Стад обладатели многих, любезные сердцу
блаженных...
Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
Раньше его умереть я хотел бы иль позже родиться.
Землю теперь населяют железные люди. Не будет

Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им...
Дети — с отцами, с детьми — их отцы сговориться не смогут.
Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяин,
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут...
Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
Стыд пропадет («Работы и дни» 109—120, 174—178, 182—185, 189—193).

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Античная философия возникла в первой половине VI в. до н. э. в малоазиатской части тогдашней Эллады — в Ионии, в г. Милете. Поэтому первая древнегреческая философская школа называется милетской. К ней принадлежали Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и их ученики. В своих еще наивных философских представлениях о мире милетцы опирались на более древнее мировоззрение Гомера и Гесиода, освобождая его от мифологической формы и перерабатывая в соответствии с начатками научного мышления своего времени.

Первый древнегреческий философ Фалес, причисляемый античной традицией к «семи мудрецам», несмотря на свое знатное происхождение, занимался одно время торговой деятельностью (существовала легенда, что или сам Фалес, или его предки были выходцами из Финикии). Фалес горячо интересовался судьбой родного города и всей Ионии. Он советовал ионийским полисам объединиться против персов. Фалес был знаком с ближневосточной наукой: вавилонской, египетской, финикийской; он учился у египетских жрецов математике и астрономии. Опираясь на ближневосточную астрономию, которая многовековыми наблюдениями установила периодичность затмений, Фалес предсказал солнечное затмение, которое, как

высчитали современные астрономы, имело место в Ионии 25 мая 585 г. до н. э. Фалесу приписывают несколько сочинений, но ни одно из них до нас не дошло.

Об ученике Фалеса Анаксимандре мы знаем очень мало. Известно, что он первый (в середине VI в. до н. э.) написал на греческом языке прозаическое произведение, которое называлось «О природе» и было посвящено натурфилософским вопросам. Из этого сочинения дошли до нас два-три фрагмента. Как ученый, Анаксимандр еще более значителен, чем Фалес.

Об ученике Анаксимандра Анаксимене, жившем во второй половине VI в. до н. э., мы знаем еще меньше. Из его работы «О природе» сохранился лишь один отрывок.

О воззрениях милетских философов мы знаем главным образом из произведений более поздних греческих и римских ученых и писателей.

Перевод фрагментов сделан А. Н. Чанышевым по книге: *H. Diels*. Die Fragmente der Vorsokratiker. Elfte Auflage, B. I. Zürich — Berlin, 1964.

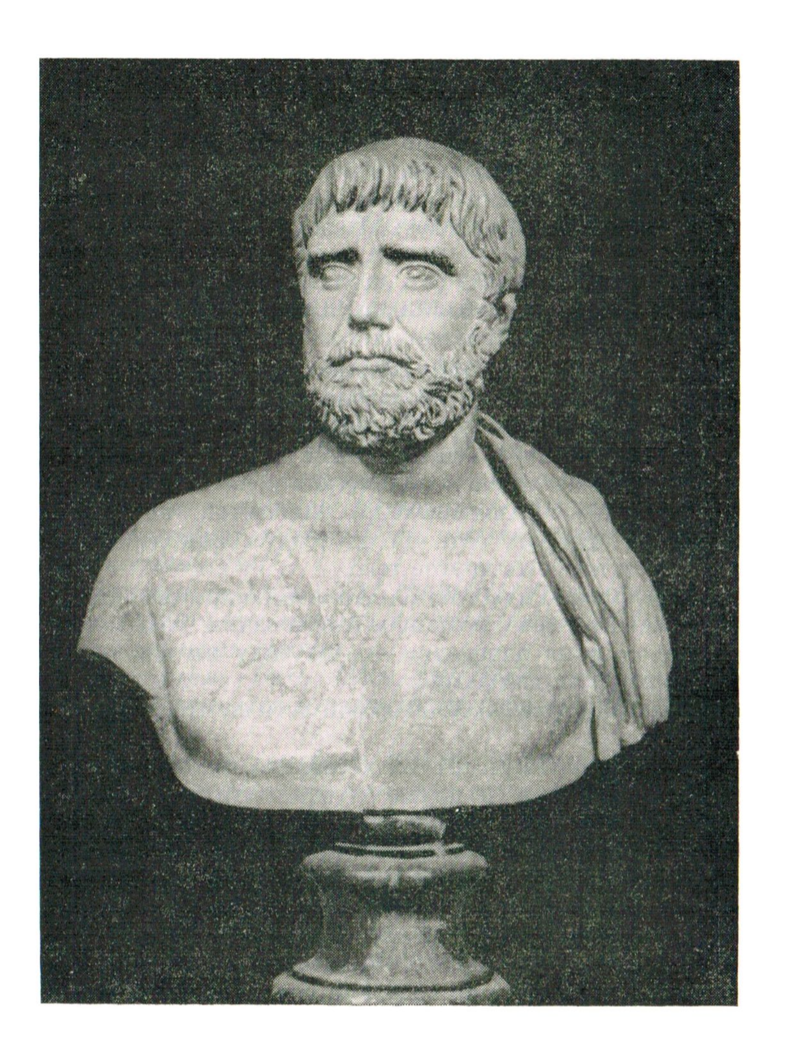
ФАЛЕС

Диоген Лаэртский I 24, 27. [Фалес], как [сообщают] некоторые, первый стал рассуждать о природе... Началом всего он положил воду.

Аристотель Metaph. I 3. Из первых философов большинство полагало в виде материи единое начало всего: то, из чего все сущее состоит, из чего как первого оно рождается и в чем как последнем оно гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния изменяются; говорят, что оно и есть основа и начало сущего и что поэтому ничто не рождается и не уничтожается, так как такая природа сохраняется вечно... При этом о числе и виде такого начала не все говорят одно и то же. Фалес — родоначальник этой философии — говорит, что это вода (поэтому и земля из воды появилась); сделал он это предположение, вероятно наблюдая, что все питается влагой и что сама теплота из нее рождается и ею живет... а еще потому, что семена всего [сущего] имеют влажную природу.

Аристотель de caelo II 13. Другие же [считают], что [земля] лежит на воде. Об этом мы имеем древнейшее учение, которое, говорят, высказал Фалес Милетский: будто бы земля держится благодаря своей плавучести подобно дереву или чему-то в этом роде.

Аристотель de anima I 2. Припоминают, что Фалес предположил, что душа есть нечто движущее, если он



действительно говорит, что камень имеет душу, потому что он двигает железо.

Аэций IV 2, 1. Фалес первый провозгласил, что природа души такова, что она находится в вечном движении или самодвижении.

Аэций I 7, 11. Согласно Фалесу, ум есть божество мироздания, все одушевлено и полно демонов.

Свида. Изречения Фалеса весьма многочисленны, среди них и общеизвестное: «Познай самого себя».

АНАКСИМАНДР

Симплиций Phys. 150, 20. Анаксимандр первый назвал началом лежащее в основании.

Симплиций Phys. 24, 13. Анаксимандр Милетский... сказал, что начало и основа всего сущего есть апейрон. Он первый ввел такое название для начала.

Аэций I 3, 3. [Анаксимандр] ошибается, не сказав, чтó такое апейрон: есть ли он воздух, или вода, или земля, или какое-то другое тело.

Симплиций Phys. 149, 13. Анаксимандр говорит неопределенно о теле, лежащем в основании, называя его апейроном и не определяя его по виду ни как огонь, ни как воду, ни как воздух.

Аэций de plac. I 3, 3. Апейрон есть не что иное, как материя.

Симплиций Phys. 24, 13. Очевидно, что, наблюдая превращение друг в друга четырех стихий, Анаксимандр не счел возможным взять одну из них за основание, но принял [за него] нечто от них отличное.

Симплиций de caelo 615, 13. [Анаксимандр] первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения был изобильным.

Аристотель Phys. III 5. Некоторые считают таким [началом] апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее не сгинуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии воз-

никают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало.

Аристотель Phys. III 4. Все есть или начало, или [произошло] из начала. У апейрона же нет начала, ибо оно было бы для него пределом... Апейрон сам кажется началом всего другого.

Симплиций Phys. 1121, 5. [Анаксимандр говорит, что] движение вечно.

Гермий Irris. 10. Анаксимандр говорит, что вечное движение более древнее начало, чем влага, и что благодаря ему одно рождается, а другое погибает.

Диоген Лаэртский I 1. [Анаксимандр утверждал, что] части изменяются, целое же неизменно.

Симплиций Phys. 24, 13. [Анаксимандр говорит, что] из беспредельной природы рождаются все небеса и все миры в них.

Августин de civ. dei VIII 2. И эти миры... то разрушаются, то снова рождаются, причем каждый [из них] существует в течение возможного для него времени. И Анаксимандр в этих делах ничего не оставляет божественному уму.

Аристотель Phys. III 4. [Апейрон] все объемлет и всем правит, как говорят те, кто, кроме апейрона, не допускает иных причин.

Аристотель Phys. III 4. [Апейрон] есть божество: ведь он бессмертен и непреходящ, как говорит Анаксимандр.

Цицерон de nat. deor. I 10, 25. Мнение же Анаксимандра заключается в том, что есть рожденные боги, которые периодически возникают и исчезают, причем эти периоды продолжительны. Этими богами, [по его мнению], являются бесчисленные миры. Но разве можно мыслить бога иначе, чем вечным?

Аэций II 1, 3. Анаксимандр отрицал, что неисчислимые миры суть боги... Анаксимандр... [считал] мир преходящим.

Аристотель Phys. I 4. Некоторые полагают, что из единого выделяются соединенные в нем противоположности, как говорит Анаксимандр...

Симплиций Phys. 24, 13. По мнению Анаксимандра, рождение происходит не через изменение стихии, а

через обособление благодаря вечному движению противоположностей... А противоположности эти: теплое и холодное, сухое и влажное и другие.

Псевдо-Плутарх Strom. 2. [Анаксимандр] говорил, что при зарождении этого мира из вечного выделилось животворное начало теплого и холодного, и некая сфера из этого пламени облекла окружающий землю воздух, как кора — дерево. А когда она разорвалась и замкнулась в кольца, возникли солнце, луна и звезды.

Аэций II 20, 1. По Анаксимандру, кольцо солнца в 28 раз больше земли. Оно подобно колесу колесницы, имеющему обод, наполненный огнем. Этот огонь обнаруживается сквозь отверстие в некоторой части [обода] как бы разрядами молнии. Это и есть солнце.

Аэций II 24, 2. По Анаксимандру, [солнечное затмение происходит], когда отверстие испускания огня закрывается.

Аэций II 21, 1. По Анаксимандру, солнце равно земле.

Аэций II 25, 1. По Анаксимандру, [лунное кольцо] в 19 раз больше земли. Оно подобно [колесу] колесницы, имеющему обод, наполненный, как и [кольцо] солнца, огнем. Оно также лежит наискось и имеет одно испускание, и это как бы разряды молнии.

Аэций II, 29, 1. По Анаксимандру, [лунное затмение] бывает, когда отверстие на поверхности [лунного] кольца закрывается.

Аэций II 15, 6. [По Анаксимандру], выше всего расположено солнце, после него луна, а под ней неподвижные звезды и планеты.

Псевдо-Плутарх Strom. 2. Анаксимандр считал, что земля по своей форме цилиндрична и что ее высота равна трети ширины.

Аэций III 10, 2. По Анаксимандру, земля подобна каменному столбу.

Аристотель de caelo II 13. Некоторые же говорят, что [земля] пребывает [неподвижной] вследствие одинакового [расстояния]. Так из древних [говорил] Анаксимандр. А именно то, что́ находится посредине и занимает одинаковое положение относительно [всех] концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или

в стороны (вправо и влево). Но невозможно в одно и то же время совершать движения в противоположные стороны, откуда вытекает необходимость оставаться в неподвижном состоянии (перевод А. О. Маковельского).

Аристотель Meteor II 1. Все место вокруг земли занимает первичная влага: одна часть ее, высыхая от действия солнца, образует, превратившись в пар, дуновения ветров и повороты солнца и луны; другая же, оставшаяся часть представляет собой море... [Море], высыхая, уменьшается, и в конце концов оно все станет некогда сушей.

Ипполит Refut. I 6, 6. [По Анаксимандру], все живое рождается [из влаги], испаряемой солнцем.

Аэций V 19, 4. По учению Анаксимандра, первые живые существа возникли во влажном месте. Они были покрыты чешуей с шипами. Затем они вышли на сушу, их чешуя лопнула, и вскоре они изменили свой образ жизни.

Псевдо-Плутарх Strom. 2. А еще говорит Анаксимандр, что первый человек произошел от живых существ другого вида. Животные быстро начинают кормиться сами, и только человек нуждается в продолжительном кормлении грудью. Он потому и сохранился, что в самом начале был не таким, [как ныне].

Плутарх Symp. VIII 8, 4 p. 730 E. [По Анаксимандру], первые люди зародились в рыбах и, вскормленные, как это делают пятнистые акулы, до такого состояния, когда они стали способны приходить на помощь самим себе, были изрыгнуты ими и вышли на землю.

Анаксимандр (по *Симплицию* Phys. 24, 13): из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость.

АНАКСИМЕН

Августин de civ. dei VIII 2. [Анаксимен] все причины вещей свел к беспредельному воздуху.

Симплиций Phys. 24, 26. Милетец же Анаксимен... ставший другом Анаксимандра, как и последний, говорит, что существует некое лежащее в основании всего единое начало, но оно не столь неопределенно, как у

того, а имеет определенную [природу]. И называет он это [начало] воздухом.

Псевдо-Плутарх Strom. 3. Говорят, что Анаксимен назвал началом всего воздух, по величине беспредельный, но по своим качествам определенный.

Августин de civ. dei VIII 2. [Анаксимен] богов не отрицал и не замалчивал, но полагал, что не богами создан воздух, а что они сами произошли из воздуха.

Аэций I 7, 13. Согласно Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела.

Симплиций Phys. 24, 26. Движение же Анаксимен считает вечным. Благодаря ему все вещи превращаются [друг в друга].

Симплиций Phys. 24, 26. А различается [воздух] по своей плотности или разреженности своей сущности. При разрежении рождается огонь, а при сгущении — ветер, затем туман, вода, земля, камень. А из этого [возникает] все прочее.

Ипполит Refut. I 7, 4. Земля, будучи плоской, парит в воздухе, и точно так же солнце, луна и другие небесные огненные тела благодаря плоской форме держатся на воздухе... Светила произошли из земли через испаряющуюся из нее влагу, которая, разрежаясь, порождает огонь. А поскольку огонь поднимается в воздух, то таким образом и рождаются светила.

Псевдо-Плутарх Strom. 3. [По Анаксимену], и солнце, и луна, и все остальные светила ведут свое происхождение от земли... Солнце — это земля, воспламенившаяся вследствие своего быстрого движения и нагревания.

Аэций II 13, 10. По Анаксимену, огненная природа звезд заключает в себе какие-то землеподобные тела, невидимые и вращающиеся вместе с ними.

Аэций II 14, 3. По Анаксимену, звезды наподобие гвоздей воткнуты в хрусталевидный [небосвод].

Филопон de anima 9, 9. Другие же [считают душу] воздушной, как Анаксимен и некоторые из стоиков.

Анаксимен (по Аэцию I 3, 4). Так же как наша душа, будучи воздухом, скрепляет каждого из нас, так и дыхание и воздух объемлют все мироздание.

ГЕРАКЛИТ

Расцвет творческих сил Гераклита, или, как говорили древние греки, *акмэ* (примерно 40 лет), приходится приблизительно на 504—501 гг. до н. э. Гераклит происходил из царского рода Кодридов, который правил в родном городе Гераклита — Эфесе (в Ионии), но был лишен власти победившей здесь демократией. Сам Гераклит уступил царский сан своему брату, удалился в храм Артемиды Эфесской, где проводил время, демонстративно играя с детьми в кости. Однако он отказался от предложения персидского царя переселиться в Персию, как делали некоторые греческие аристократы. В конце своей жизни Гераклит удалился в горы и жил отшельником. Такова судьба Гераклита как человека. Однако как мыслитель он поднялся над непосредственными обстоятельствами своей жизни, продолжив линию стихийного материализма милетских философов и развив ее наивную диалектику. Его основное, а может быть и единственное, сочинение «О природе», дошедшее до нас в отрывках, отличалось трудностью изложения. Еще при жизни прозвали Гераклита «темным».

Фрагменты из названного сочинения Гераклита, сохранившиеся в произведениях различных античных авторов, даются в переводе В. С. Соколова. Они подобраны А. Н. Чанышевым из «Приложения» к книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева «Ионийская философия» (М., 1966), где они опубликованы полностью.

Климент Strom. V 105. Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

Плутарх de ei delf. 8 p. 388. Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары — на золото.

Максим Тирский XII 4. Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды.

Марк Антонин IV 46. Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня, и обратно.

Ипполит Refut. IX 10. Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит.

Аэций I 7, 22. Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [есть бог], судьба же — логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений. I 27, 1. Гераклит: все происходит по определению судьбы,

последняя же тождественна с необходимостью. I 28, 1. Гераклит объявил сущностью судьбы логос, пронизывающий субстанцию Вселенной. Это эфирное тело, сперма рождения Вселенной и мера назначенного круга времени (перевод А. О. Маковельского).

Ипполит Refut. IX 10. Всем управляет молния.

Арий Дидим у *Евсевия* Praep. evang. XV 20. На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды.

Ипполит Refut. IX 10. Морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же гибель и отрава.

Платон Hipp. maior 289 A. Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим.

Цец Schol. ad exeg. II. Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, сухое увлажняется.

Плутарх Cons. ad Apoll. 10. Одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе — в первом.

Гераклит Alleg. Homer. 24. В ту же реку вступаем и не вступаем. Существуем и не существуем.

Ипполит Refut. IX 9. Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим — людьми. А [из тех] одним — рабами, а другим — свободными.

Ориген contra Cels. VI 42. Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости.

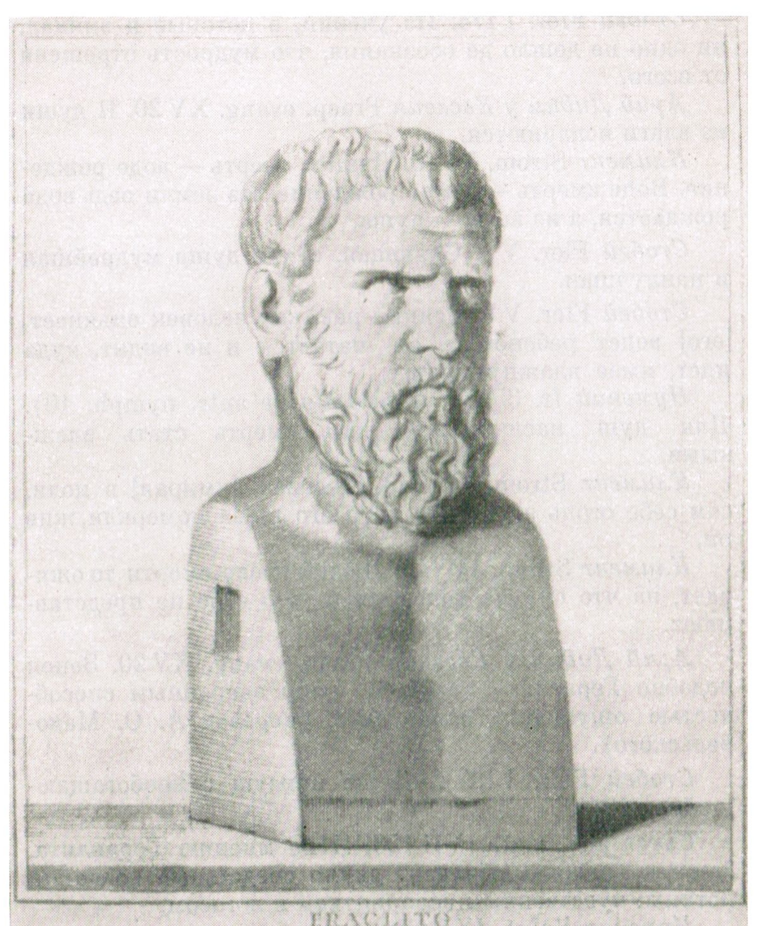
Ипполит Refut. IX 9. Не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры.

Аристотель Eth. Nic. VIII 2. Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается.

Ипполит Refut. IX 9. Скрытая гармония сильнее явной.

Порфирий Qaest. Homer. IV 4. Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое.

Теофраст Metaph. 15. Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос.



ERACLITO

Ипполит Refut. IX 9. Вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка.

Стобей Flor. I 174. Из учений, в которые я вникал, ни одно не дошло до осознания, что мудрость отрешена от всего.

Арий Дидим у *Евсевия* Praep. evang. XV 20. И души из влаги испаряются.

Климент Strom. VI 16. Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа.

Стобей Flor. V 8. Сияющая, сухая душа мудрейшая и наилучшая.

Стобей Flor. V 7. Всякий раз, как человек опьянеет, [его] ведет ребенок, а он шатается и не видит, куда идет, имея влажную душу.

Нумений fr. 35. (у *Порфирия* de antr. nymph. 10). Для душ наслаждение или смерть стать влажными.

Климент Strom. IV 143. Человек, [умирая] в ночи, сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он.

Климент Strom. IV 146. Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют.

Арий Дидим у *Евсевия* Praep. evang. XV 20. Зенон подобно Гераклиту называет душу одаренным способностью ощущения испарением (перевод А. О. Маковельского).

Стобей Flor. I 180 a. Душе присущ самообогащающийся логос.

Секст adv. math. VII 126. И по мнению Гераклита, кажется, человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом.

Ипполит Refut. IX 9. Чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего.

Полибий XII 27. Глаза более точные свидетели, чем уши.

Секст adv. math. VII 126. Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души.

Диоген Лаэртский IX 7. Идя к пределам души, их не

найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом.

Стобей Flor. I 179. Размышление всем свойственно.

Ипполит Refut. IX 9. Признак мудрости — согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино.

Диоген Лаэртский IX 1. Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все.

Секст adv. math. VII 131. Так вот, этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине (перевод А. О. Маковельского).

Секст adv. math. VII 132. Хотя этот логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне (перевод А. О. Маковельского).

Диоген Лаэртский IX 1. Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

Ямвлих de anima у *Стобея* Ecl. II 1, 16. Право, насколько лучше мнение Гераклита, называвшего человеческие мысли детскими забавами (перевод А. О. Маковельского).

Прокл in Alc. I. Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо.

Диоген Лаэртский IX 1. Гомер заслуживает изгнания с состязаний и наказания розгами.

Ипполит Refut. IX 10. Учитель большинства — Ге-

сиод. Про него известно, что он обладает самыми обширными знаниями, а он не распознал дня и ночи, а ведь они есть единое.

Климент Strom. V 105. И самый вдумчивый [человек] познает только кажущееся и лелеет его. Но дике настигнет лжецов и лжесвидетелей.

Секст adv. math. VII 133. Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имеет свое особое разумение.

Стобей Flor. I 176. Людям не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись.

Альберт Великий de veget. VI. Если бы счастьем было услаждение тела, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды.

Плутарх Coriol. 22. Трудно бороться со страстью! А ведь желание сердца исполняется ценою души.

Стобей Flor. IV 40, 23. Нрав человека — его демон.

Ориген contra Cels. VI 12. Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым.

Климент Strom. V 60. Самые достойные [люди] всему предпочитают одно: вечную славу — смертным вещам. Большинство же по-скотски пресыщенно.

Стобей Flor. I 179. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным.

Гален de dignosc. puls. VIII. Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший.

Климент Strom. V 116. И воле одного повиноваться — закон.

Диоген Лаэртский IX 2. Народ должен бороться за закон, как за свои стены.

Стобей Flor. I 178. Разумение — величайшая добродетель, и мудрость состоит в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая.

ПИФАГОРЕЙСКАЯ ШКОЛА

После завоевания Ионии персами центр античной философской мысли перемещается в «Великую Грецию» (совокупность греческих полисов на о. Сицилия и на юге Апеннинского полуострова). Первую философскую школу основал здесь Пифагор, сын ремесленника, выходец из Ионии (о. Самос).

Длительное время Пифагор обучался в Египте и в Вавилонии; не ужившись на родине с тиранией Поликрата, переселился в южноиталийский полис Кротон, где и основал свою школу. Это была замкнутая корпорация ученых: в нее принимали только некоторых после длительного испытания. Ранний пифагореизм был тайным учением. Имущество вступающих в пифагорейский союз обобществлялось. Члены пифагорейского союза жили совместно, у них был общий стол, общий распорядок дня, включающий занятия гимнастикой, музыкой и науками. Пифагорейский союз участвовал и в политической деятельности. Одно время пифагорейцы даже стояли у власти во многих полисах «Великой Греции», но затем союз подвергся жестокому разгрому. Политическое лицо этого союза неясно. Во всяком случае это не была партия реакционной родовой аристократии.

Пифагорейская школа просуществовала в течение двух столетий — с последней трети VI в. до н. э. по вторую половину IV в. до н. э. В этой школе было много выдающихся философов и ученых, таких, как Пифагор, Гиппас, Филолай, врачи Алкмеон и Демокед, драматург Эпихарм, скульптор Поликлет, ботаник Менестор, математик и механик Архит и др.

Пифагорейская школа сыграла огромную роль в развитии античной науки и философии. Будучи математиками и пытаясь исследовать количественную основу явлений природы, пифагорейцы именно в числе усмотрели важнейшую причину всего сущего, то начало, которое определяет самое по себе беспредельную и неопределенную материю (апейрон Анаксимандра).

Главный источник наших знаний о пифагореизме — свидетельства Аристотеля и других, еще более поздних античных ученых и писателей. Из сочинений самих пифагорейцев до нас дошло очень немногое.

Отрывки из сочинений Аристотеля даются в переводе А. В. Кубицкого («Метафизика»), В. П. Карпова («Физика»), П. С. Попова («О душе») и А. О. Маковельского («О небе»), которому принадлежит перевод и остальных отрывков (за исключением оговоренных в тексте).

ПИФАГОРЕЙЦЫ В ЦЕЛОМ

Аристотель Metaph. I 5. Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое —

удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю Вселенную [признали] гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это они сводили вместе и приспособляли [одно к другому]; и, если у них где-нибудь того или иного не хватало, они стремились [добавить это так], чтобы все построение находилось у них в сплошной связи. Так, например, ввиду того что десятка (декада), как им представляется, есть нечто совершенное и вместила в себе всю природу чисел, то и несущихся по небу тел они считают десять, а так как видимых тел только девять, поэтому на десятом месте они помещают противоземлю... Во всяком случае и у них, по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве [выражения для] их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, оно является и четным, и нечетным; число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, — это вся Вселенная. Другие из этих же мыслителей принимают десять начал, идущих [каждый раз] в одном ряду — предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четыреугольное и разностороннее... Пифагорейцы указали и сколько противоположностей, и какие они. И в том и в другом случае мы, следовательно, узнаем, что противоположности суть начала вещей; но сколько их — узнаем у одних пифагорейцев, и также — какие они. А как можно [принимаемые пифагорейцами начала] свести к указанным выше причинам, это у них ясно не расчленено, но, по-видимому, они помещают свои элементы в разряд

материи; ибо, по их словам, из этих элементов, как из внутри находящихся частей, составлена и образована сущность.

Аристотель Metaph. I 6. Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам.

Аристотель Metaph. XIV 3. Пифагорейцы, видя в чувственных телах много свойств, которые есть у чисел, заставили вещи быть числами, — только это не были числа, наделенные самостоятельным существованием, но, по их мнению, вещи состоят из чисел. А почему так? Потому что свойства, которые присущи числам, даны в музыкальной гармонии, в строении неба и во многом другом. Между тем для тех, кто принимает одно только математическое число, нет возможности в связи с их предпосылками утверждать что-либо подобное... И ясно, что математические предметы не обладают отдельным существованием: если бы они им обладали, их свойства не находились бы в [конкретных] телах. Если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет; однако, поскольку они делают из чисел физические тела, из вещей, не имеющих тяжести и легкости, — такие, у которых есть тяжесть и легкость, получается впечатление, что они говорят о другом небе и о других телах, а не о чувственных.

Аристотель Phys. IV 6. Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу.

Стобей Ecl. I 18, 1 с. В первой же книге [сочинения] «О философии Пифагора» [Аристотель] пишет, что небо (Вселенная) едино, что оно втягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами.

Аристотель de caelo II 13. Между тем как весьма многие говорили, что [земля] лежит посредине... противоположное учение высказывали италийские [философы], так называемые пифагорейцы. А именно они го-

ворят, что в центре [Вселенной] находится огонь, земля же [есть] одно из светил, совершающее круговое движение вокруг [этого] центра и [тем] производящее ночь и день. Кроме того, они выдумывают другую землю, лежащую напротив нашей, и называют ее именем «антихтон» [противоземлие]. [Так они измышляют, потому что] не для явлений ищут оснований и причин, но [насильственно] прилаживают явления к некоторым своим учениям и мнениям и [таким образом как бы] пытаются быть участниками в устроении мира. Пожалуй, многие другие также держались мнения, что не должно приписывать земле центрального положения; уверенность в этом они почерпают не из [наблюдения] явлений, но скорее из рассуждений. А именно они полагают, что самое почетное место должно принадлежать тому, что достойно наибольшего почитания, огонь же более достоин почитания, чем земля, предел же — более чем промежуточные [вещи], конец же и центр — [это] предел. Еще же пифагорейцы [выставляют] в качестве причины [этого] то, что самому важному [месту] Вселенной подобает быть наиболее оберегаемым. Таков центр. Его они называют «стражей Зевса»; это место занимает огонь, который [является] как бы центром в собственном смысле, будучи как центром пространственным, так и центром силы и природы.

Аристотель de caelo II 9. Как очевидно из сказанного, учение, что от движения [светил] возникает гармония, так как-де [от этого] происходят гармонические звуки, свидетельствует об остроумии и большой учености высказавших его, однако истина не такова. А именно некоторые считают необходимым, чтобы возникал звук от движения столь великих тел, так как [звук бывает] при движении у нас тел, не имеющих равных масс и не несущихся с такой быстротой. Когда же несутся солнце, луна и еще столь великое множество таких огромных светил со столь великой быстротою, невозможно, чтобы не возникал некоторый, необыкновенный по силе звук. Предположив это и [приняв], что скорости [движения их, зависящие] от расстояний, имеют отношения созвучий, они говорят, что от кругового движения светил возникает гармонический звук.

Аристотель de anima I 3. [Исследователи] стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно принять душу, они больше не дают никаких объяснений, словно возможно любой душе облечься в любое тело, как [говорится] в пифагорейских мифах.

Аристотель de anima I 2. По-видимому, учение, исходящее от пифагорейцев, имеет тот же смысл. Некоторые из них говорили, что носящиеся в воздухе пылинки и составляют душу, другие же, что душа есть то, что их движет.

Аристотель de anima I 4. Именно [представители этого взгляда] говорят, что душа есть некая гармония, а что гармония есть смешение и сочетание противоположностей и что тело также составлено из противоположностей.

Геродот II 123. Египтяне первые высказали учение, что душа человека бессмертна, что с разрушением тела она вселяется в другое животное, которое рождается в то же самое время; обошедши всех животных — земных, морских и пернатых, душа вселяется снова в нарождающееся тело человека; круговращение совершается в течение трех тысяч лет. Учение это излагали и некоторые эллины как свое собственное.

ПИФАГОР

Аэций I 3, 8. Самосец Пифагор, сын Мнесарха, первый назвавший философию этим именем, [признает] началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые он называет также гармониями, элементы же, называемые геометрическими, [он считает] состоящими из тех и других [начал]. Опять же [он принимает] в началах монаду и неопределенную диаду. Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине, каковая есть бог — ум, другая же [относится] к причине страдательной и материальной, каковая есть видимый мир.

Диодор I 98, 2. Пифагор научился у египтян священному слову, геометрическим теоремам и учению о числах.

Стобей I 1, 6. Пифагор, кажется, ценил занятие числами более всего, и он подвинул вперед [эту науку], освободив ее от служения делу купцов и уподобляя все вещи числам.

Прокл in Eucl. 65, 11. После него, [Фалеса], в качестве серьезно занимавшегося геометрией упоминается Мамерк... А после них Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения. Именно он нашел теорию иррациональных количеств и открыл конструкцию космических фигур.

Аэций II 6, 5. Пифагор говорит, что есть пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба, [учит он], возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра—сфера Вселенной (т. е. эфир).

Порфирий V. Pyth. 30. Он же, [Пифагор], сам слышал гармонию Вселенной, воспринимая всеобщую гармонию сфер и движущихся в них светил, которую мы не слышим вследствие малости [нашей] природы... Ибо и в зрении, и в слухе, и в мышлении Пифагора [заключалась] чрезвычайно большая [сила], *способность* усматривать каждую из существующих [вещей], сокровищница ума и в высшей степени надлежащее проявление исключительной и более точной по сравнению с остальными [людьми] организации.

Порфирий V Pyth. 19. О чем Пифагор учил своих учеников, никто не может сказать с уверенностью, ибо они давали строгий обет молчания. Из его учений наиболее общеизвестны следующие: что, по его словам, душа бессмертна, но переходит в тело других живых существ; далее, что все происходящее в мире снова повторяется через определенные промежутки времени, но что ничего нового вообще не происходит и что все живые существа необходимо считать однородными между собой. Говорят, что эти учения впервые принес в Грецию Пифагор.

Ксенофан (у *Диогена Лаэртского* VIII 36). О Пифагоре Ксенофан говорит следующее: «И как-то раз, говорят, когда били какого-то щенка, он, проходя мимо,

пожалел его и изрек: «Перестань его бить! В нем душа дорогого мне человека, которую я узнал, услышав издаваемые [ею] звуки»» (перевод А. Н. Чанышева).

Макробий S. Scip. I 14, 19. Пифагор и Филолай [сказали, что душа есть] гармония.

Гераклит (у *Диогена Лаэртского* IX 1). Многознание не научает уму. Ибо в противном случае оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

Геродот IV 95. Пифагор — мудрейший из эллинов.

АЛКМЕОН

Аэций IV 17, 1. Алкмеон: первенствующая часть [души] находится в мозге.

Аэций IV 2, 2. Алкмеон считает [душу] самодвижущейся по природе и [обладающей] вечным движением; поэтому-то, по его мнению, она бессмертна и богоподобна.

Теофраст de sens. 25. А именно он говорит, что человек отличается от прочих [животных] тем, что только он мыслит, между тем как остальные [животные] ощущают, но не мыслят.

Аэций V 30, 1. Сохраняет здоровье равновесие (изономия) [в теле] сил влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих; господство же (монархия) в них одного есть причина болезни. Ибо господство одной противоположности действует гибельно.

ФИЛОЛАЙ

Диоген Лаэртский VIII 84. Кротонец Филолай — пифагореец. У него поручает Платон Диону купить пифагорейские книги... По его мнению, все совершается по необходимости и согласно с [законом] гармонии. Он первый сказал, что земля совершает кругообразное движение; по мнению же других, [это учение впервые высказал] сиракузянин Гикет.

Филолай (у *Диогена Лаэртского* VIII 85). Природа же при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела; весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела].

Филолай (у *Стобея* Ecl. I 21, 7 b). И действительно,

все познаваемое имеет число. Ибо без последнего невозможно ничего ни понять, ни познать.

Филолай (у *Никомаха* Arithm. II 19 p. 115, 2). Гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного.

Филолай (у *Стобея* Ecl. I Prooem. cor. 3). Ибо природа числа есть то, что дает познание, направляет и научает каждого относительно всего, что для него сомнительно и неизвестно. В самом деле, если бы не было числа и его сущности, то ни для кого не было бы ничего ясного ни в вещах самих по себе, ни в их отношениях друг к другу...

Можно заметить, что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке. Лжи же вовсе не принимает в себя природа числа и гармония. Ибо [ложь] им чужда. Ложь и зависть присущи природе беспредельного, бессмысленного и неразумного.

Филолай (у *Стобея* Ecl. I Prooem. cor. 3). Действия и сущность числа дóлжно созерцать по силé, заключающейся в декаде. Ибо она велика и совершенна, все исполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни... Без нее же все беспредельно, неопределенно и неясно.

Аэций II 7, 7. Филолай [помещает] огонь посредине вокруг центра, который он называет Гестией (очагом) Вселенной, домом Зевса, матерью и алтарем богов, связью и мерою природы. И еще другой огонь [принимает он] — огонь, лежащий выше всего и объемлющий [Вселенную]. Центральный [огонь] есть первое по природе; вокруг него пляшут в хороводе десять божественных тел; небо, расположенное за сферою неподвижных звезд, пять планет, за ними солнце, под солнцем луна, под ней земля, под последней антихтон (противоземлие), за ними всеми огонь Гестии, занимающий место вокруг центра. Итак, самую высшую часть периферического [огня], в которой находятся элементы в состоянии совершенной чистоты, он называет Олимпом, пространство же ниже движущегося Олимпа, в котором расположены пять планет вместе с солнцем и луной,

[он называет] космосом, лежащую же под ними подлунную часть [пространства], что̀ вокруг земли, где [находится] область изменчивого рождения, [он называет] Ураном.

Аэций III 13, 1. 2. Другие [учили, что] земля пребывает неподвижно. Пифагореец же Филолай [говорил, что] она вращается вокруг [центрального] огня по наклонному кругу одинаково с солнцем и луной.

Филолай (у *Климента* Strom. III 7). Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые [преступления] душа соединена с телом и, как бы в могиле, погребена в нем.

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Наряду с пифагорейской существовала другая философская школа, получившая название элейской (по имени города Элеи в Южной Италии).

Предтечей школы элеатов был Ксенофан, происходивший из города Колофона в Ионии, завоеванной персами в начале V в. до н. э. Ксенофан вел скитальческую жизнь странствующего рапсода (сказителя, певца). Он написал ряд произведений, облеченных в поэтическую форму. Обладая остро критическим умом, Ксенофан впервые в истории философии высказал замечательную мысль, что все боги — плод людской фантазии, что люди измыслили богов по своему образу, приписав им все свои физические черты и нравственные недостатки. Антропоморфическому политеизму (человекообразному многобожию) традиционной античной мифологии Ксенофан противопоставлял философское понятие единого бога, неотделимого от природы.

Достигнув глубокой старости, Ксенофан переселился из Сицилии в новый город Элею, основание которого он воспел в стихах.

Философские идеи Ксенофана были развиты его учеником Парменидом, акмэ которого приходится на 69-ю олимпиаду (504—501 до н. э.). Таким образом, Парменид был современником Гераклита. Подобно последнему он происходил из знатного и богатого рода, однако в отличие от Гераклита, чуждавшегося политической жизни, Парменид принимал живейшее участие в политической жизни Элеи. Парменид — автор поэмы «О природе», состоящей из переполненного мифологическими образами пролога и двух частей. В первой из них излагаются философские понятия Парменида, а во второй — натурфилософские представления, характерные для той эпохи. Первая часть противопоставляется второй как «путь истины» «пути мнения». От первой части сохранилось примерно $^9/_{10}$ текста, от вто-

рой — 1/10. Именно в первой части поэмы Парменид излагает свое учение об абстрактном, неизменном бытии, постигаемом умом вопреки свидетельству органов чувств.

Приемный сын Парменида Зенон (его акмэ приходится на середину V в. до н. э.) много потрудился над обоснованием парадоксов своего учителя. Зенон доказывал немыслимость множества. Кроме того, на ряде примеров он доказывал и немыслимость движения. На самом деле Зенон натолкнулся на проблему внутренней противоречивости движения, времени и пространства. Поднятые Зеноном вопросы (апории Зенона) актуальны и для современной науки.

Последний представитель школы элеатов Мелисс (акмэ — 444—440 до н. э.) жил в Ионии на о. Самос. Он истолковал единое бытие Парменида как беспредельное первоначало (у Парменида бытие имеет предел).

Приводимые ниже фрагменты заимствованы из «Метафизики» и «Физики» Аристотеля и из поэмы Парменида в переводе М. Дынника; остальные фрагменты даны по названному выше переводу «Досократиков» А. О. Маковельского.

ЭЛЕАТЫ В ЦЕЛОМ

Аристотель Metaph. I 5. Парменид, по-видимому, занимается единым, которое соответствует понятию, Мелисс — единым, которое соответствует материи. Поэтому один объявляет его ограниченным, другой — неограниченным; а Ксенофан, который раньше их всех принял единство (говорят, что Парменид был его учеником), ничего не различил ясно и не коснулся ни той ни другой природы, [указанной этими мыслителями], но, воззревши на небо в его целости, он заявляет, что единое — вот что такое бог. Этих мыслителей, как мы сказали, с точки зрения теперешнего исследования надлежит оставить в стороне, двоих притом, именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем, так как они немного грубоваты; что же касается Парменида, то в его словах, по-видимому, больше проницательности. Признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, он считает, что по необходимости существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в книгах о природе). Однако же, вынуждаемый сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует соответственно понятию, а множественность — соответственно чувственному восприятию, он затем устанавливает две причины и два начала — теплое и

холодное, а именно говорит об огне и земле; причем из этих двух он к бытию относит теплое, а другое начало — к небытию.

КСЕНОФАН

Стобей Ecl. I 8, 2. [Ксенофан]: не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее.

Климент Strom. V 109. [Ксенофан]: но смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они.

Климент Strom. VII 22 [Ксенофан]: эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми.

Климент Strom. V 110. [Ксенофан]: но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства] подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждые по-своему].

Секст adv. math. IX 193. [Ксенофан]: все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман.

Климент Strom. V 109. [Ксенофан]: единый бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью.

Секст adv. math. IX 144. [Ксенофан]: всем своим существом он видит, мыслит и слышит.

Симплиций Phys. 23,19. [Ксенофан]: но без усилия силой ума он все потрясает.

Симплиций Phys. 22,9. [Ксенофан]: всегда он пребывает на одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место ему не подобает.

Диоген IX 19. Он учит, что... существо божье шарообразно и нисколько не подобно человеку. Божество всем своим существом видит и все оно слышит, однако не дышит. Также все оно есть ум, мышление и вечность.

Цицерон Acad. II 118. Все едино и неизменяемо, и

это есть бог, никогда не рожденный, вечный, шаровидной формы.

Цицерон de nat. deor. I 11, 28. Затем Ксенофан, приписав разум Вселенной, которую он, сверх того, считал бесконечной, признал ее богом.

Аристотель de Melisso, Xenophane, Gorgia 4. Он сам говорит, что бог есть тело, говоря это или о нем целом или о его сущности. Ведь, будучи бестелесным, каким образом он мог бы быть шаровидным?

Аэций IV 5. [Ксенофан]: из земли все [возникло] и в землю все обратится в конце концов.

Ахилл Isag. 4 p. 11. [Ксенофан]: этот верхний конец земли, соприкасающийся с воздухом, мы видим [у себя] под ногами, нижняя же часть [земли] простирается в бесконечность.

Ипполит Refut. I 14. Солнце же возникает ежедневно из скопления мелких искорок, а земля беспредельна и не окружена ни воздухом, ни небом... Земля бывает смешана с морем и со временем освобождается от влаги... В странах, удаленных от моря, и на горах находят раковины... Все люди гибнут всякий раз, когда, погрузившись в море, земля становится грязью, затем снова она полагает начало рождению, и такое чередование бывает во всех мирах.

Филопон Phys. 125, 27. Ксенофан считал началами сухое и влажное, то есть землю и воду.

Секст adv. math. X 314. [Ксенофан]: ибо все мы родились из земли и воды.

ПАРМЕНИД

Диоген Лаэртский IX 22. Он сказал, что философий две: одна — сообразно истине, другая — сообразно мнению... Критерием же [истины] он признал разум. И ощущения не точны, [по его мнению].

Тимон (у *Диогена Лаэртского* IX 23). И не следующий мнению толпы, могучий, надменный Парменид, который поистине освободил мышление от обмана воображения.

Александр Афродисийский in Metaph. I 3. Он доказывает вечность Вселенной и [в то же время] старает-

ся объяснить возникновение сущего, причем суждения его о том и другом [предмете] не одинакового порядка, но он полагает, что поистине Вселенная едина, безначальна и шаровидна; согласно же мнению толпы, для объяснения возникновения он принимает два начала кажущегося [мира]: огонь и землю, одно — в качестве материи, другое же — в качестве действующей причины.

Симплиций Phys. 146, 29. Не удивляйся, если он говорит, что единое сущее «подобно массе совершенно правильного шара». Дело в том, что вследствие поэтического способа выражения он также прибегает к некоторому мифическому образу. Какая, в самом деле, разница — сказать это или так, как сказал Орфей: «Серебристое яйцо»?

Псевдо-Плутарх Strom. 5. Он объявляет, что, согласно истинному положению вещей, Вселенная вечна и неподвижна... Возникновение же относится к области кажущегося, согласно ложному мнению, бытия. И ощущения он изгоняет из области истины. Он говорит, что, если что-нибудь существует сверх бытия, то оно не есть бытие. Небытия же во Вселенной нет. Вот таким-то образом он оставляет бытие без возникновения.

Аэций I 7, 26. Парменид: бог — неподвижен, конечен и имеет форму шара.

Аэций I 25, 3. Парменид и Демокрит: все существует согласно необходимости. Судьба же, правда, провидение и творец мира тождественны.

О ПРИРОДЕ

I 28 ...Все должен знать ты:
Истины круглой моей неустрашимое сердце
И не присущи ей туманные мнения смертных.
34. Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки
Зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши:
Разумом ты разреши труднейшую эту задачу,
Данную мною тебе.

IV 5. Путь же: есть небытие, и небытие
неизбежно.
Путь этот знанья не даст.
VII 1. Не доказать никогда, что небытие
существует.
Не допускай свою мысль к такому пути
изысканья.
IV 7. Небытия ни познать... не сможешь,
Ни в слове выразить.
VI 3. Ты избежишь дурного пути изысканья, —
Что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их
блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же
самым
И не тем же самым зовут. И путь во всем
видят обратный.
VIII 15. Быть или вовсе не быть — вот здесь
разрешенье вопроса.
IV 3. Есть бытие, а небытия вовсе нету;
Здесь достоверности путь, и к истине он
приближает.
V 1. Одно и то же есть мысль и бытие.
VI 1. Слово и мысль бытием должны быть.
VIII 34. Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль
существует.
Ибо ведь без бытия, в котором ее
выраженье,
Мысли тебе не найти.
VIII 3. Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется
смерти.
Цельное все, без конца, не движется и
однородно.
Не было в прошлом оно, не будет, но все —
в настоящем.
Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь
начало?
Как и откуда расти?
VIII 21. Гаснет рождение так и смерть пропадает
без вести.

И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.

VIII 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших,
И без начала, конца, затем что рожденье и гибель
Истинным тем далеко отброшены вдаль убежденьем.

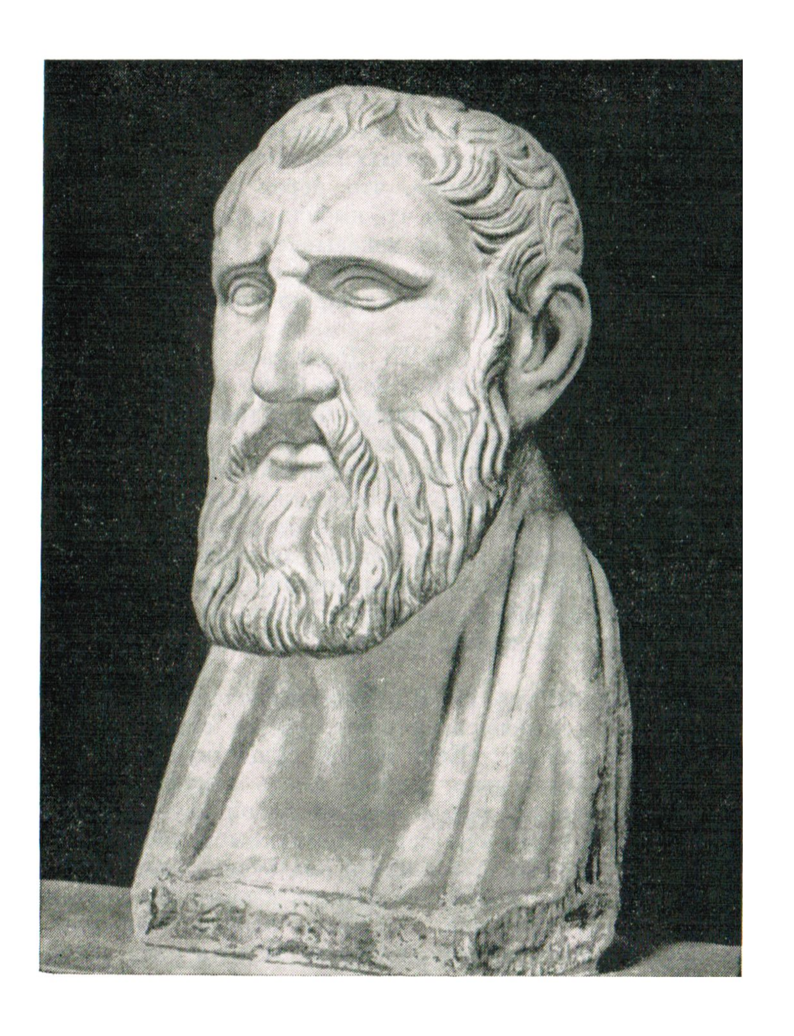
VIII 30. ...Могучая необходимость
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.
Так бытие должно быть, необходимо, конечным:
Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы нуждалось.

VIII 42. Есть же последний предел, и все бытие отовсюду
Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара
С правильным центром внутри.

VIII 50. Этим кончаю я речь правдивую и обсужденье
Истины. Ты же теперь прислушайся к мнениям смертных,
Звукам обманчивых слов дальнейших прилежно внимая.

ЗЕНОН

Симплиций Phys. 139, 5. В своем сочинении... он доказывает, что тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречия... [В частности], он доказывает, что «если сущее множественно, то оно и велико, и мало; столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины». Вот в этом [доказательстве] он старается доказать, что то, что не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. «Ибо, — говорит он, — если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличишь его. Ведь так как у него нет вовсе величины, то, будучи присоединено, оно не может нисколько увеличить. И таким образом, [как] уже [очевидно],



ничего не было бы прибавлено. Если же другая [вещь] нисколько не уменьшится от отнятия [у ней этого] и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления [этого], то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто». И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображения], что каждая из многих бесконечных [по числу вещей] имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает, после того как раньше показал, что ничто не имеет величины, так как каждая из многих [вещей] тождественна с собой и едина.

Симплиций Phys. 140, 27. Доказывая, что если существует многое, то одно и то же будет ограниченным и беспредельным, Зенон пишет буквально следующее: «Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограниченно.

Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] существующими [вещами] всегда находятся другие [вещи], а между ними опять другие. И таким образом, сущее беспредельно [по числу]».

Симплиций Phys. 140, 34. Показав сначала, что, «если бы сущее не имело величины, оно не существовало бы», он продолжает: «Если же оно существует, то каждая [вещь] обязательно должна иметь какую-либо величину, толщину и расстояние от любой другой вещи. И к лежащей перед ней [вещи] применимо [опять] то же самое рассуждение. А именно и она будет обладать величиной и перед ней будет лежать какая-либо другая [вещь]. Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторять до бесконечности. Ибо ни одна такая [вещь] его (сущего) не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы [вышеуказанного] отношения к другой вещи. Таким образом, если сущее множественно, то оно должно быть и малым, и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным».

Диоген Лаэртский IX 72. Зенон же отрицает движение, говоря: «Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

Аристотель Phys. VI 9. Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое — о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца... Второе — так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество. Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных «теперь»... Четвертое рассуждение относится к двум равным массам, движущимся по ристалищу с противоположных сторон с равной скоростью: одни с конца ристалища, другие от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна ее двойному количеству.

ЭМПЕДОКЛ

Эмпедокл жил в сицилийском городе Агригенте. Несмотря на свое аристократическое происхождение, он был на стороне демократии. Его акмэ приходится на середину V в. до н. э. В числе его учителей называют Пифагора и пифагорейцев, Ксенофана и Парменида. Эмпедокл — крупный мыслитель-материалист, пытавшийся создать систему, которая должна была синтезировать воззрения более ранних греческих натурфилософов. Как бы примиряя Фалеса, Анаксимена, Гераклита и Ксенофана, Эмпедокл объявил началом и основой всего сущего все четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, которые он считал «корнями всех вещей», несводимыми друг к другу и неизменными. Вещи же окружающего мира он признавал по-гераклитовски изменчивыми и текучими, преходящими сочетаниями этих стихий (в различной пропорции). Изменчиво, по Эмпедоклу, и все мироздание в целом. Эту изменчивость он объяснял борьбой двух противоположных сил. Философ-поэт назвал их Любовью (Дружбой) и Раздором (Ненавистью, Враждой).

Заслуга Эмпедокла в истории античной философии состояла также в попытке естественного объяснения целесо-

образности организмов. Эмпедокл — автор двух поэм: «О природе» и «Очищения», сохранившихся только в отрывках. Некоторые из них печатаются по изданию: *Лукреций Кар.* О природе вещей, т. II. М., 1947, стр. 663—676 (перевод Г. И. Якубаниса). Другие фрагменты даны в переводе А. О. Маковельского (кроме «Метафизики» Аристотеля).

Аристотель Metaph. I 3. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес... считает его водою... С другой стороны, Анаксимен и Диоген ставят воздух раньше, нежели воду, и из простых тел его главным образом принимают за начало; Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса [выдвигают] огонь, Эмпедокл — [известные] четыре элемента, к тем, которые были названы, на четвертом месте присоединяя землю; элементы эти всегда пребывают, и возникновение для них обозначает только [появление их] в большом и в малом числе в то время, когда они собираются [каждый] в одно и рассеиваются из одного.

Симплиций Phys. 25, 21. Он принимает четыре телесные стихии (материальных элемента): огонь, воздух, воду и землю, которые вечны, изменяются же в больших и малых размерах в зависимости от [образуемого ими взаимного] соединения и разделения; началами же в собственном смысле слова, приводящими в движение вышеупомянутые [элементы], являются Любовь и Вражда. Дело в том, что стихии (элементы) всегда должны совершать движение попеременно в противоположном направлении, то соединяясь Любовью, то разделяясь Враждою. Таким образом, по Эмпедоклу, начал [всего] шесть.

Плутарх de animae procreat. 27, 2. Необходимость, которую большинство зовет судьбой, Эмпедокл называет одновременно Любовью и Враждой.

Аэций I 5, 2. Эмпедокл: космос (т. е. мир как упорядоченное целое) один, однако космос не составляет [всей] Вселенной, но [образует] лишь некоторую, небольшую часть Вселенной, остальная же [часть ее] представляет собой необработанную материю.

Симплиций de caelo 293, 18. Другие же говорят, что один и тот же [мир] попеременно возникает и уничтожается и, вновь возникши, опять разрушается, и

такая смена вечна. Так, Эмпедокл говорит, что поочередно одерживает верх то Любовь, то Вражда, причем первая сводит все в единство, разрушает мир Вражды и делает из него шар, Вражда же снова разделяет элементы.

Аристотель Metaph. I 4. А Эмпедокл обращается к причинам больше, нежели Анаксагор, но и он обращается недостаточно и, имея с ними дело, не получает последовательных результатов. По крайней мере у него во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет. В самом деле, когда целое под действием вражды распадается на элементы, тогда огонь собирается вместе и также — каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова под действием дружбы сходятся в единое целое, то из каждого элемента части [его] должны опять рассеяться [в разные стороны]. Эмпедокл, таким образом, в отличие от прежних философов первый ввел разделение [движущей] причины — установил не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, элементы, относимые к разряду материи, он первый указал в числе четырех.

Аэций V 19, 5. Первые животные и первые растения совсем не родились целыми, но отдельными частями, не могущими быть прилаженными; во-вторых, произошли собрания частей, как в картинах фантазии; в-третьих, появились цельные тела; в-четвертых, вместо того чтобы происходить из элементов, каковы земля и вода, они родились друг от друга, с одной стороны, потому, что пища была в избытке, с другой стороны, потому, что красота самок возбуждала желание полового сближения (перевод Э. Радлова).

Аэций V 24, 2. Смерть происходит от разделения огненного, [воздушного, водяного и земного], соединение которых представляет собой человек. Таким образом, смерть тела и души по указанной причине происходит одновременно. Сон же возникает вследствие отделения огненного (перевод Э. Радлова).

Аэций II 24, 7. [Солнечное затмение происходит] вследствие того, что луна заходит под солнце.

2. Скудные средства познания нашим дарованы членам,
Множество скверн и напастей смущает пытливые думы.
Малый узрев лишь удел человеческой жизни злосчастной,
Гибнут, как дыма струя, скоротечных людей поколенья,
Сердцем постигнув лишь то, что каждому путь преградило
В суетной жизни стезе; а всякий мнит целое ведать:
Оку людскому незримо оно, ни уху невнятно,
Даже умом необъемлемо. Ты же, столь жадный к познанью,
Сведать готовься лишь то, что смертная мысль прозревает.

6. Выслушай прежде всего, что четыре есть корня Вселенной:
Зевс лучезарный, и животворящая Гера, и Гадес,
Также, слезами текущая в смертных источниках, Нестис [1].

8. Но и другое тебе я поведаю: в мире сем тленном
Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти:
Есть лишь смешенье одно с размещеньем того, что смешалось,
Что и зовут неразумно рождением темные люди.

11. Глупые! Как близорука их мысль, коль они полагают,
Будто действительно раньше не бывшее может возникнуть,
Иль умереть и разрушиться может совсем то, что было.

12. Ибо из вовсе не бывшего сущее стать неспособно;
Также и сущее чтобы прешло — ни на деле, ни в мысли
Вещь невозможная: ибо оно устоит против силы.

14. Нет во Вселенной нигде пустоты: и откуда ей взяться?
17. Речь моя будет двоякая: ибо — то в множества недрах
Крепнет единство, то множество вновь прорастает в единстве.
Тленного также двояко рожденье, двояка и гибель:
Эту рождает и губит всеобщий порыв к единенью,
То́ же, разладом питаясь, в нем вскоре конец свой находит.
Сей беспрерывный обмен никак прекратиться не в силах:
То, Любовью влекомое, сходится все воедино,
То ненавистным Раздором вновь гонится врозь друг от друга.
20. Ясно то можно узреть в совокупности членов телесных:
То, Любовью влекомые, сходятся все воедино
Органы бренного тела, в расцвете жизненной силы;
То, напротив, Враждой разъятые злой, каждый порознь
В шумном прибое житейского моря у брега блуждают.
Так у растений бывает, у рыб, населяющих воду,
Так и у горных зверей, и у птиц, сих ладей окрыленных.
21. Но на свидетельства прежних речей обрати свои взоры,
Не было ль там уклонений от мысли, положенной нами.
Вот пред тобою горячее и лучезарное солнце,
Вот и бессмертная высь, сиянием дня залитая,
Вот и дождем нисходящая, темная, хладная влага,
Вот и в земле сокровенное твердое мира начало.
Все во Гневе они разновидны и врозь существуют,
Но в Любви сочетаются, страстью пылая взаимной.

Ибо из них все, что было, что есть и все то, что будет:
В них прозябают деревья, из них стали мужи и жены,
Дикие звери, и птицы, и в море живущие рыбы,
Также и боги из них, многочтимые, долгие днями.
Ибо всё те же они, проницая, однако, друг друга,
В видах различных являются: столько их смесь изменяет.

22. Все они — солнце, земля, необъятное небо и море, —
Все стремятся равно к единению всеми частями,
Сколько бы их ни отпрянуло в тленных вещей зарожденьи.
Так равно и все те, что более склонны к смешенью,
Страстью взаимной пылают, по воле самой Афродиты.
Те же, что сильно враждебны, взаимно с собой разногласят
Свойствами, способом смеси и формы своей отпечатком:
Купно сойтись неспособны они, и властвует ими
Беспрекословно Раздор, такую им давший природу.

26. Властвуют поочередно они во вращении круга,
Слабнут и вновь возрастают, черед роковой соблюдая.
Ибо всё те же они, проницая, однако, друг друга,
Образ людей и животных различных пород принимают.
То, Любовью влекомые, сходятся в стройный порядок,
То ненавистным Раздором вновь гонятся врозь друг от друга,
Чтобы в единое целое снова затем погрузиться.
Так, поскольку единство рождается без перерыва

В множества недрах, а множество вновь прорастает в единстве, —
Вечно они возникают, и нет у них стойкого века.
Но поскольку обмен сей никак прекратиться не в силах, —
Вечно постольку они существуют в недвижимом круге.

27. Там ни быстрых лучей Гелиóса[2] узреть невозможно,
Ни косматой груди земли не увидишь, ни моря:
Так, под плотным покровом Гармонии, там утвердился
Шару подобный, окрýжным покоем гордящийся Сферос.

29. Нет ни рук у него, что как ветви из плеч вырастают,
Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей детородных:
Равный себе самому отовсюду был шар, или Сферос.

30. Но как скоро Раздор возрос и окреп среди членов,
К почестям вспрянув высоким, когда совершилося время,
Клятвой великою им предреченное порознь обоим...

31. Дрогнули члены у бога один за другим по порядку.

35. ...Из смешенья стихий бесконечные сонмы созданий
В образах многоразличных и дивных на вид происходят.

36. К крайним пределам Раздор отступал при их единеньи.

37. Тело земли из земли, из эфира эфир вырастает.

38. Скажем о первых и равных по древности мира основах,
В коих возникло все то, что ныне мы зрим во Вселенной:
Бурное море, земля, беременеющий влагою воздух,

Также эфирный Титан, облекающий вкруг мирозданье.

55. ...Море — пот земли...

57. Выросло много голов, затылка лишенных и шеи,
Голые руки блуждали, не знавшие плеч, одиноко
Очи скитались по свету без лбов, им ныне присущих.

58. ...Блуждали одночленные органы...

59. Но как скоро тесней божество с божеством сочеталось,
Купно тогда одинокие члены сошлись, как попало,
Множество также других прирождалося к ним беспрерывно.

61. Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых,
Твари бычачьей породы с лицом человека являлись,
Люди с бычачьими лбами, создания смешанных пóлов:
Женской природы мужчины, с бесплодными членами твари.

71. Если вера твоя ненадежна в мои поученья,
Как из смешенья воды, и земли, и эфира, и солнца
Образы все и цвета преходящих возникли созданий, —
Все, сколько б ныне на свет их ни вышло из рук Афродиты...

72. Как деревья огромные вышли, как рыбы морские...

73. Землю Киприда [3], дождем оросив и согревши дыханьем
Теплым, огню предала закалить ее пламенем быстрым.

74. Рыб обильно семянных ведя неразумное племя...

81. В кору проникнув извне, вином бродит в дереве влага.

82. Волосы, листья и перья густые у птиц и на рыбах

Плотный покров чешуи — из одной происходят основы.

89. Знай: из всего, что родилось, тончайшие токи исходят.

90. Сладкое к сладкому, горькое к горькому стало стремиться,
Кислое с кислым сошлось, теплота с теплотой сочеталась.

91. Смесь охотно с вином образует вода, но не с маслом.

102. Так у всего, что живет, обоняние есть и дыханье.

103. Воля Судьбы такова, что присуща всем тварям разумность.

105. В бурных волнах обегающей крови питается сердце;
В нем же находится то, что зовем мы так часто мышленьем:
Мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает.

106. Разум растет у людей в соответствии с мира познаньем.

109. Землю землею мы зрим и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь беспощадный,
Также любовью любовь и раздор ядовитым раздором.

110. ...Ибо знай, что во всем есть разумности доля и мысли.

ОЧИЩЕНИЯ

117. Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной.

133. Нет, божество недоступно ни зрению нашего ока,
Ни осязанию рук, а ведь в них пролегает главнейший
Путь для внедрения веры в сердца недоверчивых смертных.

134. Нет у него головы человекообразной, что члены
Смертных венчает, ни рук, что, как ветви, из плеч вырастают,
Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей волосатых:
Дух лишь один существует святой, несказанный, от века
Мыслями быстрыми вкруг обегающий все мирозданье.

135. Этот всеобщий закон простирается без перерыва,
Весь обнимая эфир и безмерного света сиянье.

АНАКСАГОР

Последователь Анаксимена, уроженец ионийского города Клазомен Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.) был первым известным афинским философом. Он был близок к вождю афинской рабовладельческой демократии Периклу, которого в древности даже считали его учеником (как и известного автора трагедий Еврипида). Накануне Пелопоннесской войны Анаксагору грозило судебное преследование по обвинению в богохульстве, чреватое самыми тяжелыми последствиями, и только заступничество Перикла спасло его от печальной участи. Однако Афины философ должен был оставить и бежать в Лампсак (Малая Азия), где создал свою философскую школу.

В своих натурфилософских воззрениях Анаксагор продолжал линию ионийских философов, но вместе с тем воспринял некоторые идеи, сформулированные философами элейской школы. В центре его внимания — вопрос о превращении одних вещей в качественно иные вещи. Согласно Анаксагору, вся природа — это бесконечное множество вечных, мельчайших, недоступных чувствам разнокачественных частиц, которые он сам называл семенами вещей и которые позже были названы гомеомериями. Они движутся и упорядочиваются неким космическим умом *(нус)*, существующим независимо от материальных частиц (семян).

В своем сочинении «О природе» Анаксагор дал естественнонаучное объяснение небесных явлений, в частности лунных затмений (это сочинение и послужило причиной обвинения Анаксагора в богохульстве).

Фрагменты даются в переводе А. О. Маковельского (кроме отрывков из «Метафизики» и «Физики» Аристотеля).

Симплиций Phys. 460, 4. [Анаксагор считал, что] ничто не возникает из небытия.

Аэций I 3, 5. [Анаксагор признал] гомеомерии материей, действующей же причиной — ум, который все привел в порядок.

ANAXAGORE

Ипполит Refut. I 8, 1. Он высказал [учение], что начало Вселенной — ум и материя; ум — [начало] производящее, материя — [начало] страдательное.

Симплиций Phys. 34, 28. Почти в [самом] начале первой книги «О природе» Анаксагор говорит следующее: «...должно думать, что во всех соединениях [заключается] много различных [веществ] и [находятся] семена всех вещей, имеющие разнообразные формы, цвета, вкусы и запахи».

Аэций I 3, 5. Анаксагор... признал началами сущего гомеомерии. Ибо ему казалось в высшей степени непонятным, каким образом что-нибудь может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие. Действительно, мы принимаем пищу простую и однородную — хлеб и воду, и ею питаются волос, жила, артерии, мясо, мускулы, кости и остальные части [тела]... Дóлжно согласиться с тем, что в принимаемой [нами] пище находится все существующее и что увеличение всего происходит на счет [уже] сущего. И в нашей пище находятся частицы — производители крови, мускулов и [всего] прочего... И вот по причине того, что части, [заключающиеся] в пище, подобны производимым ими [вещам], он назвал их гомеомериями (подобочастными) и признал их началами сущего.

Симплиций Phys. 460, 4. Все питается подобным... Все возникает из всего если и не прямо, то по порядку... Вследствие этого он признал, что в пище и воде, если этим питаются деревья, находится древесина, кора и плод.

Симплиций Phys. 27, 2. Анаксагор говорит: «Во всем есть часть всего».

Аристотель Phys. III 4. Анаксагор утверждает, что любая из частиц есть смесь, подобная целому, так как можно видеть, как любая вещь возникает из любой.

Симплиций Phys. 166,15. Теофраст во второй книге «Об Анаксагоре» пишет следующее: «Затем недостаточно доказательно утверждение, что все заключается во всем по той причине, что и в большом, и в малом [находится] бесконечность и нельзя получить ни наименьшего, ни наибольшего».

Аристотель Metaph. I 3. Анаксагор... утверждает, что начала неограниченны [по числу].

Симплиций Phys. 27, 2. Все гомеомерии... не имеют ни начала, ни конца во времени.

Симплиций Phys. 163, 18. Анаксагор в первой книге «Физики» [1] ясно говорит, что возникновение и гибель суть соединение и разделение. А именно он пишет следующим образом: «[Слова] возникновение и гибель неправильно употребляют эллины. Ибо [на самом деле] ни одна вещь не возникает и не уничтожается, но [каждая] составляется из смешения существующих вещей или выделяется из них. Таким образом, правильно было бы говорить вместо «возникать» — «смешиваться» и вместо «погибать» — «разделяться»».

Симплиций Phys. 27, 2. Все заключается во всем, каждая же [вещь] характеризуется тем, что́ в ней преобладает. Так, золотом кажется то, в чем много золотого, хотя в нем есть все. По крайней мере Анаксагор говорит: «... чего [в вещи] наибольше, тем каждая отдельная вещь наиболее кажется и казалась».

Аэций I 3,5. Начинается же [его сочинение] следующим образом: «Вместе все вещи были, ум же их отделил и привел в порядок».

Аристотель Phys. III 4. Анаксагор... говорит, что когда-то «все вещи и были вместе».

Симплиций Phys. 155, 23. [Анаксагор говорит в начале первой книги своей «Физики»], что «вместе все вещи были, бесконечные и по множеству, и по малости. Ибо малое было бесконечным (бесконечно малым). И пока все они были вместе, ни одно [из них] не было заметно вследствие малости. Ибо всех [их] сдерживал воздух и эфир, которые оба были бесконечными. Дело в том, что их наибольше заключается во всем и по количеству, и по величине».

Аристотель Metaph. I 8. [Анаксагор] утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь он один не смешан и чист.

Аэций I 7, 5. Анаксагор же говорит, что в начале тела стояли [неподвижно], божественный же ум привел их в порядок и произвел возникновение Вселенной.

Аристотель Phys. III, 4. Анаксагор утверждает, что... должно существовать какое-нибудь начало возникновения; оно едино; и называет он его разумом; разум, начавши некогда, действует посредством мышления; таким образом, по необходимости все когда-то было вместе и начало в известное время двигаться.

Симплиций Phys. 164, 24; 156, 13. [Анаксагор говорит, что] «остальные [вещи] имеют в себе часть всего, ум же бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе. Ибо если бы он не существовал сам по себе, но был бы смешан с чем-нибудь другим, то он участвовал бы во всех вещах, если бы был смешан [хотя бы] с какой-либо [одной вещью]. Дело в том, что во всем заключается часть всего... Эта примесь мешала бы ему, так что он не мог бы ни одной вещью править столь [хорошо], как [теперь, когда] он существует отдельно сам по себе. И действительно, он — тончайшая и чистейшая из всех вещей, он обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало. Сперва это вращение началось с некоторого малого [пространства], [затем] оно приняло большие размеры и в будущем примет еще большие. И все, что смешивалось, отделялось и разделялось, знал ум. Как должно было быть в будущем, как [раньше] было, [чего ныне уже нет], и как в настоящее время есть — порядок всего этого определил ум. Он [установил] также это круговое движение, которое совершают ныне звезды, солнце, луна и отделяющиеся воздух и эфир. Само это вращение производит отделение [их]. Отделяется от редкого плотное, от холодного теплое, от темного светлое и от влажного сухое. Много частиц многих [веществ] находится [там]. Вполне же ничто, кроме ума, ни отделяется, ни выделяется из другого. Ум же всякий, как большой, так и меньший, одинаков. Из [всего же] остального ни одна вещь не похожа ни на одну, но каждая отдельная вещь более всего кажется и казалась тем, чего в ней наибольше».

Платон Phaedon 97 В. Однажды мне кто-то рассказал, как он читал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной разум; и эта причина мне пришлась по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — разум. Я решил, что если так, то разум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом... С величайшей охотой принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже. Но... я... увидел, что разум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно неожиданно и нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному.

Симплиций Phys. 327, 26. И Анаксагор хотя и допустил [в числе начал] ум... однако [полагает], что многое образуется само собою, [без его содействия].

Диоген Лаэртский IX 41. Демокрит осмеивал учения Анаксагора об устроении Вселенной и уме.

Аэций II 13, 3. Анаксагор [полагает], что лежащий кругом эфир является огненным по своей сущности, [и учит], что он, силою своего вращательного движения оторвав от земли камни и воспламенив их, сделал звезды.

Ипполит Refut. I 8, 6. Солнце, луна и все звезды суть горящие камни, охваченные круговращением эфира.

Диоген Лаэртский II 12. Анаксагор... сказал, что все небо состоит из камней. Вследствие сильного круговращения оно прочно держится, и, если [это движение] прекратится, оно упадет вниз.

Аэций II 20, 6; 21, 3. Анаксагор: солнце — кусок раскаленного железа или горящий камень... [Солнце] во много раз больше Пелопоннеса.

Ипполит Refut. I 8. Луна же расположена ниже солнца и ближе к нам... Он сказал, что луна — земной [природы] и что на ней находятся равнины и пропасти...

Затмение же луны происходит вследствие того, что [ее] загораживает [от солнца] земля, иногда также [тела], лежащие ниже луны; солнечное же затмение бы-

вает, когда во время новолуния луна загораживает [собой солнце].

Платон Cratyl. 409 A. Он (Анаксагор) сказал недавно, что луна заимствует свой свет от солнца (перевод В. Н. Карпова).

Диоген Лаэртский II 8. Луна же обитаема, и на ней имеются холмы и долины.

Теофраст H. Plant. III 1, 4. Анаксагор говорит, что воздух содержит в себе семена всего, которые уносятся вниз дождем и порождают растения.

Аэций IV 3, 1; 7, 1. Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Диоген [считали душу] воздушной... Пифагор, Анаксагор и Диоген... объявили, что душа бессмертна.

Аэций V 25, 2. Сон возникает вследствие истощения телесной энергии. Ибо [сон] — телесное состояние, а не душевное. Смерть же есть отделение души.

Аристотель de anima I 2. Анаксагор считает душу источником [движения]... Часто он называет ум источником красоты и основательности, в другом месте [у него сказано], что ум есть душа. Ведь ум, [по его взглядам], имеется у всех животных, как больших, так и маленьких, как у благородных, так и у более низких. Между тем, по-видимому, то, что называют умом в смысле рассудительности, не присуще одинаково всем животным, даже не всем людям... Анаксагор, по-видимому, считал, что душа отлична от ума... но пользуется обоими [понятиями], словно их природа одинакова, за исключением того, что ум он почитает началом преимущественно перед другими. Действительно, он говорит, что из всего существующего только ум есть нечто простое, несмешанное и чистое. Тому же самому началу он приписывает оба качества: и познание, и движение, утверждая, что ум все привел в движение.

Аристотель de anima III 4. И поскольку ум мыслит обо всем, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, как сказал Анаксагор, чтобы иметь господство, то есть чтобы познавать.

Аристотель de part. animal. IV 10. Анаксагор говорит, что человек является самым разумным из животных вследствие того, что он имеет руки.

Теофраст de sens. 27—29. По мнению Анаксагора, ощущения происходят благодаря противоположному, так как подобное не действует на подобное... Нельзя сладкого и горького познать при помощи их самих, но холодное познается теплым, пресное — соленым, сладкое — горьким сообразно тому, чего в другом недостает... Всякое ощущение сопровождается страданием... ибо все неподобное при прикосновении вызывает страдание, причем явным делается это страдание благодаря продолжительности и силе ощущений.

Секст VII 90. Анаксагор, обвиняя ощущения в слабости, говорит: «Вследствие слабости их мы не в состоянии судить об истине».

Аэций I 3, 5. Гомеомерии... могут быть... усмотрены только разумом. Ведь не следует все возводить к ощущению.

СОФИСТЫ

Древнегреческое слово sofistēs обозначало мастера, художника, создателя, изобретателя, мудреца. Но со второй половины V в. до н. э. это слово приобретает специальный смысл. Софистами стали называть платных учителей философии, красноречия (риторики) и искусства спора (эристики). Позднее Платон вложил в это слово предосудительный смысл, а Аристотель подверг критике метод софистов с позиций созданной им логики. Однако следует иметь в виду, что во второй половине V в. до н. э. деятельность софистов была прогрессивна и отвечала потребностям демократического общества, в котором убеждение, а тем самым слово и умение владеть им были жизненно важны.

Софисты не представляли единой школы. Они соперничали друг с другом. Однако их объединяли не только внешние черты (профессиональное преподавание), но и метод философствования. Главный вопрос, интересовавший софистов, — как относятся к окружающему нас миру наши мысли о нем?

Софистов условно делят на старших и младших. К старшим относят Протагора, Ксениада, Горгия, Продика, Гиппия, Антифонта, к младшим — Алкидама, Пола, Калликла. Фразимаха, Ликофрона, Крития иногда относят к старшим, а иногда к младшим софистам.

Протагор (ок. 480 — ок. 410 до н. э.), как и Демокрит, происходил из г. Абдер. Разъезжая по Греции в качестве «учителя мудрости», неоднократно бывал в Афинах. Здесь в 411 г. Протагор был обвинен в атеизме, а его книга «О богах» публично сожжена. Известны названия и других его книг: «Истина», «О сущем», «Великое слово», «Противоречия» и

другие, но из всех них до нас дошли лишь незначительные фрагменты.

Согласно Протагору, у каждого человека своя истина, ее критерием является восприятие здорового и нормального человека.

Горгий (ок. 483—375 до н. э.) из сицилийского города Леонтины был учеником Эмпедокла. Прибыв в 427 г. в Афины как глава леонтинского посольства, Горгий поразил афинян своим красноречием. Он умел говорить без подготовки на любую тему и «за», и «против». Горгий — автор трактата «О несущем, или О природе», из которого сохранились небольшие отрывки.

Основная часть приводимых ниже фрагментов заимствована из издания: *А. О. Маковельский.* Софисты, вып. I, II. Баку, 1940—1941.

СОФИСТЫ В ЦЕЛОМ

Аристид 46. [Вначале слово] «софист» было именем, имевшим весьма общее значение... Кажется, что Платон... придал этому имени порицательное значение.

Аристотель Metaph. VI 2. Платон был до известной степени прав, признав небытие за область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело со случайно данным.

Аристотель Soph. el. I 165. Софистика есть мудрость кажущаяся, а не подлинная, и софист — [это человек], умеющий наживать деньги от кажущейся, не подлинной мудрости.

ПРОТАГОР

Протагор (у *Секста* adv. math. VII 60). Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют.

Секст Pyrrh. hypot. I 216—219. Протагор... мерой называет критерий, вещами же — дела (то, что делается); таким образом, он утверждает, что человек есть критерий всех дел: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют. И вследствие этого он принимает только то, что является каждому [отдельному человеку], и таким образом вводит [принцип] относительности...

[Протагор] говорит, что материя текуча и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен убавлений ее и ощущения перестраиваются и изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных

условий. Он говорит также, что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем [нам]. Люди же в различное время воспринимают по-разному, в зависимости от различий своих состояний. А именно тот, кто живет по природе, воспринимает то из заключающегося в материи, что может явиться живущим по природе, живущим же противоестественно — то, что [может являться] живущим противоестественно. И совершенно то же самое учение дается и в отношении возрастов, и относительно сна или бодрствования, и о каждом виде состояния [человека]. Итак, согласно его учению, критерием существующего является человек. Ибо все, что представляется людям, то и существует... Итак, мы видим: и [в своем учении] о текучести материи, и [в учении] о том, что причины всех явлений лежат в материи, он держится догматических взглядов.

Секст adv. math. VII 60. [Протагор] говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина принадлежит к тому, что относительно, вследствие того, что все явившееся или представившееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему.

Платон Cratyl. 385 E. [Протагор говорил], что мера всех вещей есть человек, то есть какими вещи являются мне, таковы они и суть для меня, а какими [они являются] тебе, таковы они для тебя.

Протагор (у *Платона* Theaet. 166D—167B). В самом деле, я утверждаю, что истина такова, как я ее описал; а именно [что] каждый из нас есть мера существующего и несуществующего. И действительно, бесконечно один [человек] от другого различается этим самым, так как для одного существует и является одно, для другого другое. Но я далек от того, чтобы не признавать мудрость и мудрого человека. Напротив, именно того я и называю мудрым, кто, если с кем-нибудь из нас случится кажущееся и действительное зло, сумеет превратить его в кажущееся и действительное добро. А я думаю, что [человека], имевшего в дурном (поврежденном) состоянии души соответствующие

этому самому [состоянию] мнения, [то есть] дурные мнения, [вернувшееся к нему] хорошее состояние сделало имеющим иные таковые, [то есть хорошие, мнения]. Последние представления некоторые по незнанию называют истинными, я же признаю лишь одни мнения лучшими, чем другие, но отнюдь не более истинными.

Диоген Лаэртский IX 51. [Протагор] первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу... И [еще он говорил], что все истинно.

Аристотель Rhet. II 24. Это есть «делать слабейшую речь сильнейшей». И поэтому справедливо вызывает негодование у людей объявление (профессия) Протагора. Ибо [его дело] есть ложь и не истина, но кажущееся правдоподобие, и [ему нет места] ни в одном искусстве, кроме как в риторике и эристике.

Протагор (у *Евсевия* Praep. evang. XIV 3, 7). О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни.

ГОРГИЙ

Исократ 10, 3. В самом деле, разве кто-нибудь мог бы превзойти Горгия, дерзнувшего говорить, что ничто из существующего не существует?

Исократ 15, 268. Горгий же [учил, что] совершенно нет никакого бытия.

Аристотель Rhet. III 18. Горгий правильно говорил, что серьезность противников следует убивать шуткой, шутку же — серьезностью.

Секст adv. math. VII 65. Из той же самой группы [философов] Горгий Леонтинский предводительствовал отрядом отрицавших критерий [истины] на основании иных соображений, чем [какие были] у Протагора и его последователей. А именно в сочинении, носящем заглавие «О несуществующем, или О природе», он устанавливает три главных положения, непосредственно следующих одно за другим. Одно [положение] — именно первое — [гласит], что ничто не существует;

второе — что если [что-либо] и существует, то оно непознаваемо для человека; третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

ПРОДИК

Платон Euthid. 277 E. Сперва, как говорит Продик, следует изучить [учение] о правильности имен.

Цицерон de nat. deor. I 37, 118. Продик... сказал, что те предметы, которые были полезны для жизни людей, были занесены в число богов.

Секст adv. math. IX 18. Продик же Кеосский говорит: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому как египтяне обоготворили Нил»; по этой-то причине хлеб был признан Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом и вообще каждая из употреблявшихся на пользу людям вещей [была подобным образом обоготворена].

Фемистий Or. 30. [Продик] всякое священнодействие у человека, и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и [самое] представление о богах, и всяческое благочестие.

ФРАЗИМАХ

Платон Polit. I 338 C—344 A. Так слушай, сказал он (Фразимах): справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы, сообразные с ее пользою... Дав же законы, полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов наказывает как беззаконника и противника правде... Во всех городах справедливое одно и то же: это — польза постановленной власти... Овчары или волопасы заботятся о благе овец либо быков, кормят их и ходят за ними, имея в виду... благо господ и свое собственное... те же мысли в отношении к подчиненным у самих правителей обществ... как бы отсюда извлечь свою пользу...

Справедливость и справедливое... есть благо чужое, то есть польза человека сильнейшего и правителя, а, собственно, для повинующегося и служащего это — вред. Человек справедливый везде выигрывает менее, нежели несправедливый... Легче же всего узнаешь это, когда дойдешь до несправедливости совершеннейшей, которая обидчика делает самым счастливым, а обижаемых и нежелающих обижать — самыми несчастными. Такова тирания (перевод В. Н. Карпова).

ГИППИЙ

Платон Prot. 337 С. Закон... будучи тираном людей, часто действует насильственно, против природы.

АНТИФОНТ

Аэций I 22, 6. [Антифонт]: время есть [наша] мысль или мера, а не сущность.

Oxyrh. Pap. XI № 1364. (1) Справедливость [заключается в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наибольше пользы из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), [веления же] природы необходимы. И [сверх того], предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]. (2) Итак, тот, кто нарушает законы, если это остается тайным от [остальных] участников соглашения, свободен от позора и наказания; если же [его противозаконный поступок] открывается, то его постигает позор и кара. Но если кто-нибудь попытается насильственно нарушить что-нибудь из коренящихся в самой природе [требований], идя против [естественной возможности], то, если это и остается скрытым от всех людей, бедствие [от этого

для него самого] будет ничуть не меньшим и нисколько не большим, чем в том случае, если это все увидят. Ибо [в этом случае] вред причиняется не вследствие мнения [людей], но поистине. Вообще же рассмотрение этих [вопросов] приводит к выводу, что многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]... (4) Что же касается полезных [вещей], то те из них, которые установлены [в качестве полезных] законами, суть оковы [для человеческой] природы, те же, которые определены природой, приносят [человеку] свободу... (5) [В поступках, противоречащих природе], заключается [причина] того, что люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было бы больше наслаждаться, и [чувствуют себя] несчастными, когда можно не быть таковыми.

Fr. B. (1) Тех, которые происходят от знатных родителей, (2) мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины. [Здесь] уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы... И в самом деле, мы все [одинаково] дышим воздухом — через рот и нос и едим мы все [одинаково] — при помощи рук.

ЛЕВКИПП — ДЕМОКРИТ

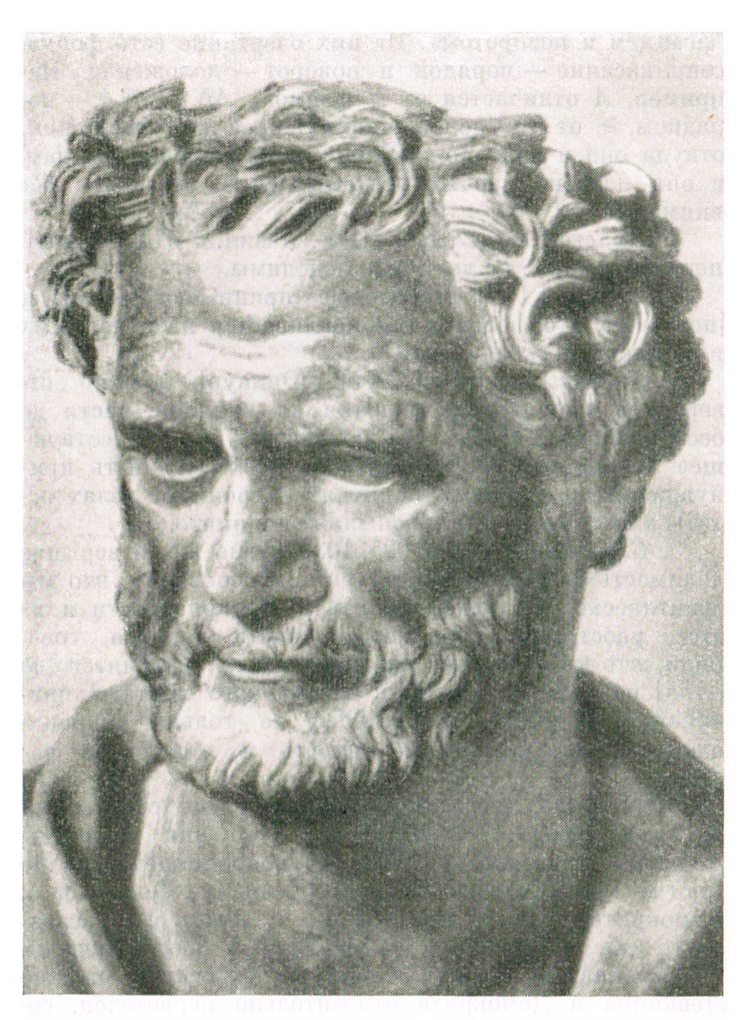
Левкипп из Элеи или из Милета (предпол. 500—440 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист. Биографические сведения о Левкиппе весьма скудны. Известно лишь, что он был современником Парменида, Эмпедокла, Анаксагора, философские воззрения которых представлены в данном издании приведенными выше отрывками, и учителем Демокрита. Известно также, что Левкипп слушал Зенона Элейского, но не стал последователем философии элеатов. Продолжая материалистическую традицию ионийских философов (прежде всего милетской школы и Гераклита), он впервые выдвинул атомистическое учение. Не исключено, что Левкипп ограничивался лишь устным изложением своего учения. Ему, однако, приписывается авторство сочинений «Великий диакосмос» и «Об уме». Сочинения Левкиппа и Демокрита уже в IV в. до н. э. были объединены и позднее названы «Corpus Democriteum».

Фрагменты, приписываемые непосредственно Левкиппу, свидетельствуют о том, что в отличие от учения Демокрита его метод более умозрителен, а круг рассматриваемых вопросов более ограничен.

Демокрит (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) из Абдер (ныне г. Адра) — величайший древнегреческий материалист, всесторонне разработавший атомистическую философию. Слушал философов элейской школы и пифагорейцев, но решающее влияние на него оказал Левкипп. Согласно некоторым античным источникам, Демокрит много научных сведений почерпнул во время своего посещения Египта и Вавилонии, а также Ирана, Индии и Эфиопии. Демокрит слушал в Афинах пифагорейца Филолая и Сократа, был знаком с Анаксагором. В конце жизни дружил с великим древнегреческим врачом и натурфилософом Гиппократом. Основное сочинение Демокрита — «Малый диакосмос». Всего Диоген Лаэртский насчитывает 70 подлинных сочинений Демокрита, посвященных вопросам философии и существовавших тогда наук. Сочинения Демокрита были утеряны в III—IV вв. Сохранилось лишь незначительное число отрывков, имеется, однако, много свидетельств античных авторов. Наиболее интересные из них приводятся ниже в переводе А. О. Маковельского. Полностью они напечатаны во второй части его книги «Древнегреческие атомисты» (Баку, 1946, стр. 199—397), а сокращенно — в книге «Материалисты Древней Греции» под редакцией проф. М. А. Дынника (М., 1955, стр. 53—178). Публикуемые ниже тексты заимствованы из последнего издания, однако порядок их несколько изменен в соответствии с целями данного издания. Бóльшая часть этих текстов подобрана В. Е. Тимошенко, которой принадлежат и данные предварительные замечания.

[УЧЕНИЕ О БЫТИИ]

1. *Аристотель* Metaph. I 4. Левкипп же и приятель его Демокрит учат, что элементы [стихии] — полное и пустое, называя одно из них бытием, другое — небытием. А именно из них полное они называли бытием, пустое же и редкое — небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей. И подобно тому как почитающие лежащую в основе вещей сущность единым [первоначалом] производят прочие вещи из видоизменений ее, точно так же и они, полагая началами всего происходящего редкое и плотное, утверждают, что причинами прочих вещей являются определенные раз-



Демокрит

личия в них. А этих различий, по их учению, три: форма, порядок и положение. В самом деле, они говорят, что бытие различается только «очертанием, соприкасанием и поворотом». Из них очертание есть форма, соприкасание — порядок и поворот — положение. Например, *A* отличается от *N* формою, *AN* от *NA* — порядком, *Z* от *N* — положением. Вопрос же о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они подобно прочим легкомысленно оставили без внимания.

2. *Аристотель* de caelo III 4. [Левкипп и Демокрит]: первопричины... по величине неделимы.

3. *Аэций* I 16, 2. Некоторые [принимают] атомы и [полагают, что] деление останавливается на неделимых и не идет в бесконечность.

4. *Диоген Лаэртский* X 56. [Эпикур]: дóлжно отвергнуть возможность деления на меньшие части до бесконечности, чтобы нам не сделать все существующее лишенным всякой силы и чтобы не быть принужденными в наших понятиях о сложных телах остаться без реальности, распыляя ее в ничто.

5. *Симплиций* Phys. 925, 10. Другие же, отвергшие делимость до бесконечности на том основании, что мы [фактически] не можем делить до бесконечности и из этого удостовериться в бесконечности деления, говорили, что тела состоят из неделимых и делятся до [этих] неделимых. Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотелец не только непроницаемость их, но также малость и отсутствие частей.

Эпикур же, живший позже, [уже] не считает их не имеющими частей, а говорит, что они неделимы [только] вследствие [абсолютной] непроницаемости. Во многих местах [своих сочинений] мнение Левкиппа и Демокрита опроверг Аристотель; и, может быть, вследствие этих возражений, направленных против неделимости, живший позже Эпикур, сочувствуя мнению Левкиппа и Демокрита относительно первотелец, сохранил их непроницаемость, отсутствие же частей у них отбросил, так как за это (атомы) отвергал Аристотель.

6. *Аристотель* de gen. et corr. I 8. Наиболее методически обо всем учили... Левкипп и Демокрит, а именно они приняли начало соответственно природе, какова она в действительности есть. Дело в том, что некоторые из древних [1] полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет... Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, — в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота — небытие и что небытие существует нисколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле — абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они носятся в пустоте, [ибо пустота существует], и, соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же — гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают действие от других. Ибо там налицо не единое, [а множество отдельных сущих]. Складываясь и сплетаясь, они рождают [вещи]...

Ведь [если] существуют твердые [тела] в некотором количестве, то они [должны быть] неделимы: этого могло бы не быть только в том случае, если бы [в них] находились непрерывные (сплошные) поры. Но последнее немыслимо. Ибо [в последнем случае] не будет вовсе никакого твердого [тела], [не будет ничего], кроме пор, и все [будет пустота]. Итак, необходимо, чтобы соприкасающиеся [тела] были неделимы, промежутки же между ними — пусты; последние [Эмпедокл] и называет порами. Подобным же образом и Левкипп учит о действии и испытывании действия [от других].

7. *Аристотель* de gen. et corr. I 1. Демокрит же и Левкипп говорят, что [все] прочее состоит из неделимых тел, последние же бесконечны числом

и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга [неделимыми], из которых они состоят, их положением и порядком... Ведь из одних и тех же [букв] возникает трагедия и комедия.

8. *Цицерон* de deor. nat. I 24, 66. Ибо таковы бесстыдные утверждения Демокрита или еще раньше Левкиппа, будто существуют некоторые легкие тельца — одни шероховатые, другие круглые, третьи угловатые и крюкастые, четвертые закривленные и как бы внутрь загнутые, и из этих-то [телец] образовались небо и земля, причем это образование произошло по природе без всякого воздействия извне, но вследствие некоторого случайного стечения.

9. *Аэций* I 18, 3. Левкипп, Демокрит... Эпикур: атомов — бесконечное множество, пустота же беспредельна по величине.

10. *Гален* de elem. sec. Hipp. I 2. Атомы суть всевозможные маленькие тела, не имеющие качеств, пустота же — некоторое место, в котором все эти тела, в течение всей вечности носясь вверх и вниз, или сплетаются каким-нибудь образом между собой, или наталкиваются друг на друга и отскакивают, расходятся и сходятся снова между собой в такие соединения, и, таким образом, они производят и все прочие сложные [тела], и наши тела, и их состояния и ощущения. Они считают первотела не испытывающими воздействия [извне]... Первотела не могут ни в каком отношении изменяться, они не могут подвергаться изменениям, в существование которых верят все люди на основании чувственного опыта; так, например, ни один из атомов не нагревается, не охлаждается, равным образом не делается ни сухим, ни влажным и тем более не становится ни белым, ни черным и вообще не принимает никакого иного качества вследствие [полного] отсутствия изменения [в атоме].

11. *Диоген Лаэртский* IX 44. [Демокрит]: начало Вселенной — атомы и пустота... Миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени. И ничто не возникает из небытия... И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству; носятся же они во Вселенной, кружась в вихре, и, таким

образом, рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости.

12. *Плутарх* Strom. 7. Абдеритянин Демокрит признал Вселенную бесконечной по той причине, что она отнюдь не создана кем-либо. Притом же он считает ее неизменяемой, и вообще он ясно излагает, какова Вселенная. Безначальны причины того, что ныне совершается; искони, с бесконечного времени, они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все [когда-либо] бывшее, [ныне] существующее и будущее.

13. *Дионисий у Евсевия* Praep. Evang. XIV 23, 2. 3. Разногласие между ними заключалось лишь в том, что первый (Эпикур) признавал все [атомы] весьма малыми и потому чувственно не воспринимаемыми, тогда как Демокрит полагал, что есть некоторые атомы весьма больших размеров. Но оба они говорят, что атомы существуют и так называются вследствие [своей] несокрушимой твердости.

14. *Аэций* I 12, 6. Демокрит... [учил], что может быть атом размером с наш мир.

15. *Плутарх* adv. Colot. 8 p. 1110. Ведь чему учит Демокрит? Бесконечно многие по числу сущности, невидимые и неразличимые, не имеющие притом [внутренних] качеств и не подвергающиеся [внешнему] воздействию, носятся, рассеянные в пустом пространстве. Когда же они приблизятся друг к другу, или столкнутся, или сплетутся, то из [образовавшихся таким способом] скоплений их одно кажется водою, другое — огнем, третье — растением, четвертое — человеком. [В действительности же] все [это] есть неделимые формы (идеи), как он их называет, и, [кроме них], ничего иного нет. Ведь из небытия не бывает возникновения, и из сущего ничто не может возникнуть по той причине, что атомы вследствие своей твердости не способны ни испытывать воздействия, ни изменяться.

16. *Аэций* I 25, 4. Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

17. *Диоген Лаэртский* IX 45. Все совершается по необходимости, так как причиной возникновения всего является вихрь, который он называет необходимостью *(ананке)*.

18. *Диоген Лаэртский* IX 33. [Левкипп]: и как у мира есть рождение, так у него есть и рост, гибель и уничтожение в силу некоторой необходимости, а какова последняя, он не разъясняет.

19. *Евсевий* Praep. evang. I 23. Демокрит из Абдеры... полагал, что искони в течение беспредельного времени все вообще — прошлое, настоящее и будущее — совершается в силу необходимости.

20. *Аристотель* Phys. II 4. А именно некоторые недоумевают, есть ли [случай] или нет. Ведь ничто не возникает случайно, говорят они, но есть какая-либо определенная причина у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собой или случайно.

21. *Аристотель* Phys. II 4. Некоторые выставляют в качестве причины [возникновения] нашего неба и всех миров случай. А именно [они говорят], что вихревое движение, которое произвело разделение [масс материи] и привело все в этот порядок, возникло само собой... А именно они говорят, что животные и растения не случайно существуют и возникают, но причина этого есть или природа, или ум, или что-нибудь другое в таком роде, ибо из каждого семени возникает не что попало, но из такого-то семени — оливковое дерево, а из такого-то — человек, небо же и самые божественные из видимых [вещей] возникли сами собой; такой же причины, как у животных и растений, [у них] нет вовсе.

22. *Дионисий* у *Евсевия* Praep. evang. XIV 27 (4). И понапрасну и без всякого основания [Демокрит] рассуждает о причинах [естественных явлений], так как он отправляется от пустого начала и ошибочного принципа и не видит корня и общей необходимости природы сущего, но считает величайшей мудростью понимание того, что происходит неразумно и нелепо, и признает случайность госпожой и царицей всего вообще и божественного [в частности], и объявляет, что все произо-

шло по ней; [однако] он удаляет ее из жизни людей и порицает как глупцов тех, которые чтят ее.

23. *Стобей* II 8, 16. *Эпикур* Sent. 16. В жизни мудреца случай играет незначительную роль, самое же важное и самое главное [в ней] ум устроил и постоянно в течение всей жизни устраивает и будет устраивать.

«Люди измыслили идол (образ) случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность. Ибо редко случай оказывает сопротивление разуму, чаще же всего в жизни мудрая проницательность направляет [к достижению поставленной цели]».

24. *Дионисий* у *Евсевия* Praep. Evang. XIV 27, 4. По крайней мере сам Демокрит, как утверждают, говорил, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол».

25. *Аристотель* Phys. VIII 1. Они говорят, что есть невозникшее, и посредством этого [соображения] Демокрит доказывает, что невозможно, чтобы все возникло. А именно время не имело начала.

26. *Секст* adv. math. X 181. Кажется, что приверженцам [учения] физиков Эпикура и Демокрита принадлежит следующее суждение о времени: «Время есть являющийся в виде дня и ночи продукт воображения».

27. *Цицерон* de fin. I 6, 17. Он, [Демокрит], полагает, что «атомы»... носятся в бесконечном пустом пространстве, в котором вовсе нет ни верха, ни низа, ни середины, ни конца, ни края... Это движение атомов до́лжно мыслить не имеющим начала, но существующим вечно.

28. *Аристотель* Phys. VIII 9. Они говорят, что движение существует благодаря пустоте. Ибо движение в пространстве они называют природой.

Симплиций к этому месту 1318, 33. То есть физические первые и неделимые тела. Ибо они называли природой и говорили, что [эти тела] движутся в пространстве... А именно они говорили, что атомы «трясутся во всех направлениях». И они не только приписывают элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же [виды движения

приписываются ими] тем [сложным телам], которые возникают из элементов. Ибо рост, гибель, изменение, возникновение и уничтожение, говорят они, бывают [лишь тогда], когда первотела соединяются и разъединяются.

29. *Аристотель* de gen. et corr. I 8. Демокрит говорит, что каждое из неделимых [телец] бывает более тяжелым вследствие большего размера.

30. *Аристотель* Metaph. I 4. Вопрос же о движении: откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они, [Левкипп и Демокрит], подобно прочим легкомысленно оставили без внимания.

[УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ]

31. *Гален* de elem. sec. Hipp. I 2. «[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов [существуя лишь] для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого. Дело в том, что «в общем мнении» [у него] значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас», [а] не по природе самих вещей; природу же самих вещей он в свою очередь обозначает [выражением] «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит «истинное». Весь смысл самого [этого] учения должен быть таков. [Лишь] у людей признается что-либо белым, черным, сладким, горьким и всем прочим в этом роде, поистине же все есть «что» и «ничто». И это опять его собственные выражения, а именно он называл атомы «что», а пустоту — «ничто».

32. *Секст* adv. math. VII 135. Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является поистине, но лишь по мнению, поистине же существуют [только] атомы и пустота... А именно он говорит: «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же [существуют только] атомы и

пустота». Это значит: чувственно воспринимаемые [явления] общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют только атомы и пустота. (136) В «Подтверждениях» он хотя и обещал приписать ощущениям силу достоверности, однако ничуть не меньше осуждает их. А именно он говорит: «В действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но [воспринимаем лишь] то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие [истечений от вещей]».

33. *Теофраст* de caus. plant. VI 1, 6. Демокрит, приписывая форму каждому вкусу, считает сладкий вкус круглым и имеющим большую величину, кислый же — имеющим большую форму, шероховатым, многоугольным и некруглым. Острый [вкус] — соответственно его названию — острый по форме [составляющих его атомов], угловатый, согнутый, узкий и некруглый. Едкий [вкус] — круглый, тонкий, угловатый и кривой. Соленый [вкус] — угловатый, большой, согнутый и равнобедренный. Горький же — круглый, гладкий, имеющий кривизну, малый по величине. Жирный же — узкий, круглый и малый.

34. *Диоген Лаэртский* IX 72. Демокрит же, отрицая качества, говорит: «На самом же деле мы не знаем ничего, ибо истина скрыта в глубине (лежит на дне морском)».

35. *Гален* de medic. empir. fr. ed. H. Schoene 1259, 8. Тому, кто не может сделать ясного начала, как можно доверять, когда он нападает на то, откуда сам взял свои начала? Знает это и Демокрит, который, после того как признал обманчивыми чувственные явления... заставил ощущения так говорить против разума: «Жалкий разум, взяв у нас доказательства, ты нас же пытаешься ими опровергать! Твоя победа — твое же падение!»

36. *Аристотель* de gen. et corr. I 2. Демокрит же и Левкипп... полагали истину в мире чувственных явлений.

37. *Аристотель* de anima I 2. Но Анаксагор учил не совсем так, как Демокрит. Дело в том, что последний

прямо отождествлял душу и ум, ибо он считал истинным то, что нам является. Вследствие этого он похвалил Гомера за то, что тот сказал: «Павший Гектор лежит, теряя ум» (т. е. умирая). В самом деле для него ум не есть некоторая способность познавать истину, но он отождествляет душу и ум.

38. *Теофраст* de sens. 58. О мышлении же он сказал лишь то, что оно бывает при гармоническом состоянии души относительно составляющей ее смеси. Если же кто-либо станет слишком теплым или слишком холодным, то [гармоническое состояние души] нарушается, говорит он. Поэтому древние прекрасно обозначали это состояние души выражением «терять ум». Таким образом, ясно, что мышление он ставит в зависимость от смеси, образующей тело, что, может быть, и последовательно для него, делающего душу телом... (72) Он, кажется, следовал тем, которые вообще считают мышление соответствующим изменению [тела], каковое мнение есть самое древнее. А именно все древние, и поэты, и мудрецы, объясняют мышление соответственно состоянию [тела].

39. *Секст* adv. math. VII 138. В «Канонах» он говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет законным и приписывает ему достоверность в суждении об истине, познание же посредством ощущений он называет темным и отрицает пригодность его для распознания истины.

40. *Секст* adv. math. VII 139. Говорит же [Демокрит] буквально следующее: «Есть два рода познания: один истинный, другой темный. К темному относятся все следующие [виды познания]: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Что же касается истинного [познания], то оно совершенно отлично от первого». Затем, отдавая предпочтение истинному [познанию] перед темным, он прибавляет: «Когда темный [род познания] уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование [должно проникнуть] до более тонкого, [недоступного уже чувственному восприятию], тогда на сцену выступает истинный [род познания], так как он

в мышлении обладает более тонким познавательным органом».

Гиппократ de arte 11. Над всем тем, что ускользает от взора очей, господствует умственный взор.

41. *Секст* adv. math. VII 116. Древнее... мнение о том, что [только] подобные могут быть познаваемы подобным (далее ссылка на Демокрита).

42. *Аристотель* de sens. 4. Демокрит и весьма многие из физиологов, говорящие об ощущениях, делают одну величайшую нелепость. А именно они все чувственно воспринимаемое считают осязаемым. Но если это так, то очевидно, что и из остальных ощущений каждое есть особого рода осязание.

43. *Плутарх* Quaest. conv. VIII 10,2 p. 734 F. Общеизвестное учение Демокрита: «Идолы (образы) через поры погружаются в тела и, поднимаясь [в них], производят сновидения». Блуждают эти [образы], исходя со всех сторон от утвари, платья и растений, в особенности же от животных вследствие [их] «большого колебания» (подвижности) и теплоты, причем [эти образы] не только по своей форме представляют копии тела, [от которого они исходят] (так полагает и Эпикур, который следует Демокриту в этом учении до сих пор, дальше же он не идет за ним), «но [эти образы] принимают также выражения душевных движений в каждом [живом существе, от которого они исходят], выражения его решений, нравов и страстей, [и вот] вместе с ними (с этими выражениями) они уносятся и попадают [в наши тела и там], как будто одушевленные, они говорят и сообщают принимающим их [нашим телам] мнения испустивших их [существ], их мысли и стремления всякий раз, когда они, [идолы], сохраняя подобия [тел] неповрежденными и неслиянными, примешивают [их к нашим телам]». Это же главным образом делается через посредство ровного воздуха, так как [в этом случае] движение у них бывает беспрепятственное и быстрое. Поздняя же осень, когда деревья теряют листья, имея большую неровность и шероховатость [воздуха], искажает идолы (образы), производит в них всевозможные изменения, уменьшает и ослабляет ясность их, которая помрачается вследствие медленного их движения,

точно так же как, с другой стороны, [идолы], вылетающие в большом количестве от [лиц], пылающих страстью и сильно возбужденных, и быстро несущиеся, производят свежие и ясные видения.

44. *Теофраст* de sens. (50) Видение, по его мнению, возникает от отражения. О последнем он учит оригинально. А именно, [по его учению], отражение не прямо возникает в зрачке, но воздух, лежащий между глазом и видимым [предметом], получает отпечаток, сдавливаясь видимым и видящим. Дело в том, что от всего всегда происходит некоторое истечение. Затем воздух, став плотным и приняв иной цвет, отражается во влажной [части] глаз. Плотное не принимает [отражения], влажное же пропускает [его]. Поэтому влажные глаза для зрения лучше сухих. Если бы внешняя оболочка [глаза] была возможно более тонкой и возможно более плотной, внутренние же [части глаза] — как можно более мягкими, не заключающими в себе плотного и твердого мяса, но наполненными густой и тучной жидкостью, и жилки глаз были бы прямые и сухие, [тогда лучше всего происходил бы в глазах процесс] принимания форм, подобных отпечаткам [воздуха]. Дело в том, что каждая [вещь] наиболее познает вещи, однородные с нею.

(55). Слух же он объясняет почти так же, как и прочие [философы]. А именно, попадая в пустоту, воздух совершает движение; помимо того что он одинаково входит во все тело, он особенно и наиболее [проникает] в уши, так как [здесь] он проходит через наибольшую пустоту и менее всего задерживается. Поэтому звук не ощущается в остальном теле, но только здесь, [в ушах]. Когда же [звук] возникает внутри, то [он тотчас] рассеивается вследствие быстроты [своего движения]. Ибо звук бывает, когда воздух сгущается и с силою входит [в уши]. И так, как он объясняет возникновение внешнего ощущения осязания, точно так же [он объясняет и возникновение] внутреннего (ощущения слуха).

45. *Аэций* IV 13, 1. Левкипп, Демокрит, Эпикур полагают, что зрительное восприятие происходит вследствие вхождения образов.

46. *Аэций* IV 8, 5. Левкипп, Демокрит: ощущения и мысли суть изменения тела. 8, 10. Левкипп, Демокрит, Эпикур: ощущение и мышление возникают вследствие того, что приходят извне образы. Ибо никому не приходит ни одно [ощущение или мысль] без попадающего [в него] образа.

47. *Аристотель* de anima II 7. Неправильно учит Демокрит, что если бы промежуточной средой была пустота, то можно было бы отчетливо видеть муравья на небе.

[УЧЕНИЕ О КОСМОСЕ]

48. *Секст* adv. math. VII 117. Демокрит дает следующее учение об одушевленных [существах] и неодушевленных [предметах]. «Животные, — говорит он, — соединяются с животными того же самого вида, как, [например], голуби с голубями и журавли с журавлями, и у [всех] прочих неразумных [животных] дело обстоит точно так же. Равным образом [то же самое можно сказать] и относительно неодушевленных [предметов], как можно видеть на примере просеивания семян и на примере камешков на морских берегах. А именно [в первом случае] при вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными, [во втором же случае] под действием прибоя волн продолговатые камешки отбрасываются на одно место с продолговатыми, круглые же — [на одно место] с круглыми, так что как будто подобие в вещах имеет силу соединять их вместе, в одно».

49. *Симплиций* Phys. 648, 12. Демокрит и Левкипп со своими приверженцами учили, что не только в мире есть некоторая пустота, но также и вне мира.

50. *Симплиций* de caelo 202, 16. Левкипп и Демокрит говорят, что существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров и что они образуются из бесконечного множества атомов.

51. *Аэций* II 2, 2. Левкипп и Демокрит: мир шарообразен. (3, 2). Левкипп, Демокрит и Эпикур: [мир] не одушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, [он] управляется некоторой

неразумной природой. (4, 6). Анаксимандр... Левкипп: мир не вечен.

52. *Ипполит* Refut. I 12. [Левкипп]: от сплетения [атомов] образуются светила, [последние] увеличиваются и погибают по необходимости. Он и говорит о возникновении солнца и луны. Сами по себе [вначале] носились они, еще не имея вовсе теплой природы, причем луна вообще не имела весьма светлой природы, но, напротив, естество ее было совершенно похоже на природу земли и [тел] на ней. А именно каждое из этих светил (т. е. солнце и луна) сперва были сами по себе вне мира в качестве некоторого [внешнего] придатка к нему и [лишь] позже, с увеличением круга солнца, был вовлечен [в наш мир] огонь, заключавшийся в этом круге.

53. *Аэций* III 13, 4. Демокрит: вначале земля блуждала вследствие своей малости и легкости; с течением же времени, сделавшись плотнее и тяжелее, она пришла в неподвижное состояние.

54. *Аэций* III 15, 7. Парменид, Демокрит: земля пребывает в равновесии вследствие равного расстояния отовсюду, ибо нет причины, которая заставила бы ее скорее наклониться в одну сторону, чем в другую. Вследствие этого она может лишь сотрясаться, но не двигаться.

55. *Ипполит* Refut. I 13. Миры, [по его мнению], бесчисленны и различны по величине. В некоторых [мирах] нет ни солнца, ни луны, в некоторых [солнце и луна] больше [по размерам] наших и в некоторых их большее число.

(3) Расстояния между мирами не равны: между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры [еще] растут, другие находятся [уже] в расцвете, третьи разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь [между собой]. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги.

(4) Земля нашего мира возникла раньше светил; луна расположена внизу, затем солнце и далее неподвижные звезды. И самые планеты имеют неодинаковую высоту. [Наш] мир находится в расцвете, не будучи в состоянии более принимать [в себя] что-либо извне.

56. *Аэций* II 13, 4 (о сущности светил). Демокрит: они — камни.

57. *Ахилл* Isag. in Arat. I 13. Ни Анаксагор, ни Демокрит в «Великом диакосмосе» не думают, чтобы светила были живыми существами.

58. *Аэций* II 25, 9. Анаксагор и Демокрит: луна — огненное твердое тело, заключающее в себе равнины, горы и пропасти.

59. *Аэций* II 20, 7. Демокрит: солнце — раскаленное железо или раскаленный камень.

60. *Цицерон* de fin. I 6, 20. Солнце Демокрит считает громадным [по размерам].

61. *Аристотель* de caelo II 13. Анаксимен, Анаксагор и Демокрит говорят, что плоская форма есть причина того, что земля пребывает [в неподвижности]. Ибо она не рассекает лежащий под ней воздух, но замыкает его, что, как кажется, делают те из тел, которые имеют плоскую форму. Ибо эти [тела] не приходят в движение и под действием ветров вследствие сопротивления, [которое они оказывают ветрам]. То же самое и земля благодаря своей плоской форме, говорят они, делает по отношению к лежащему под ней воздуху. Последний же, не имея удобного места для перемещения, остается скопленным внизу, подобно тому как вода в клепсидрах [2].

[УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ]

62. *Давид* Prol. 38,14 Busse. И подобно тому как во Вселенной мы видим, что одни [вещи] только управляют, как, например, божественные; другие и управляют, и управляются, как, например, человеческие, [а именно они и управляются божественными, и управляют неразумными животными]; третьи же только управляются, как, например, неразумные животные; точно так же и в человеке, который есть, по Демокриту, микрокосм (малый мир), наблюдается то же самое. И [в человеке] одни [части], как разум, только управляют, другие же, как сердце, и повинуются, и управляют... третьи же только повинуются, как вожделение.

63. *Гален* de usu part. III 10. Но и животное есть как бы некоторый малый мир, как говорят древние мужи, искусные в познании природы.

Срв. *Аристотель* Phys. VIII 2. Если это возможно для живого существа, почему это невозможно для Вселенной в целом? Ведь если это происходит в микрокосме, то, следовательно, и в макрокосме.

64. *Николай из Дамаска* de plant. I 2. Демокрит: растения имеют ум и знание.

65. *Диодор* I 7 (1). При первоначальном образовании Вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их природы. Затем, после того как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная [часть его] собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. По этой причине солнце и прочее множество светил были охвачены всеобщим вихрем. Грязеподобное же и иловидное [вещество], соединенное с влагою, осталось пребывать на том же самом месте вследствие своей тяжести.

(2) Последнее, непрерывно сжимаясь в себе и скопляясь в одном месте, образовало из жидких [своих частей] море, из более же твердых — землю, [которая была вначале] влажной и совершенно рыхлой.

(3) Когда появился огонь солнца, земля сперва затвердела, затем, когда вследствие согревания поверхность ее стала приходить в брожение, она во многих местах подняла вверх кое-какие из влажных [веществ], и [таким образом] возникли на их поверхности гниющие [образования], покрытые тонкими оболочками. Это явление еще и в настоящее время можно наблюдать в болотистых местах и в стоячих водах, когда после холода наступает жара, [так что] температура воздуха сразу сильно изменяется.

(4) Когда влажные [вещества] вследствие согревания, [происходившего] вышеуказанным образом, начали рождать жизнь, они (гниющие образования) тут же стали получать по ночам питание от влаги, осаждавшейся из окружающей атмосферы, днем же они отвер-

девали от жары. Наконец, когда [эти образования], носившие плод во чреве, вполне созрели и их оболочки прожглись насквозь и разорвались, тогда [из них] возникли разнообразные формы животных.

(5) Из последних же, которые заключали в себе наибольше теплоты, поднялись в воздух, став птицами; другие же, в которых преобладала смесь земли, попали в число пресмыкающихся и прочих живущих на поверхности земли [животных]; третьи же, в которых было наиболее влажного вещества, называемые плавающими [животными], собрались в сродное им место. Земля же, все более отвердевая под действием солнечного огня и ветров, наконец более стала не в состоянии рождать ничего из более крупных животных, но каждый [вид] живых существ стал рождаться от их взаимного совокупления.

66. *Цензорин* 4, 9. По мнению Демокрита, первые люди произошли из воды и ила.

67. *Аэций* V 19, 6. Демокрит: животные возникли вследствие соединения форм, которые не имели членов... когда впервые влага стала рождать живые существа.

68. *Лактанций* Inst. div. VII 7, 9. Стоики говорят, что мир и все, что в нем, возникли для людей; тому же самому учат нас божественные письмена. Следовательно, заблуждался Демокрит, который полагал, что [люди] произросли из земли наподобие червяков, без всякого творца и без всякого разумного основания.

69. *Аристотель* de anima I 2. Некоторые высказали мнение, что [душа] — огонь. Дело в том, что огонь состоит из самых мелких частиц и является наименее материальным из всех элементов, притом же он преимущественно [перед всем остальным] и [сам] подвижен и приводит в движение прочие [вещества]. В особенности отчетливо этот взгляд развил Демокрит, который объяснил, вследствие чего каждое из этих двух свойств [имеет место]. А именно душа и ум — одно и то же, оно состоит из первичных и неделимых тел и подвижно в силу малости своих частиц и их формы. Он говорит, что из всех форм самая подвижная — шарообразная. Таковы же [по своей форме] ум и огонь.

70. *Аэций* IV 3, 5. Демокрит: [душа] — огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело.

71. *Макробий* in s. Scip. I 14, 19. Демокрит: [душа] — воздух, примешанный к атомам, [обладающий] такой легкостью движения, что для него всякое тело проницаемо.

72. *Аристотель* de anima I 3. Некоторые утверждают, что душа приводит в движение тело, в котором она находится, вследствие того, что она сама движется. Таково было мнение Демокрита, напоминающее слова Филиппа, поставщика комедий для сцены (II 172 fr. 22К). А именно последний говорит, что Дедал сделал движущуюся деревянную Афродиту, налив в нее ртуть. Подобным же образом говорит и Демокрит. А именно он говорит, что атомы шарообразной формы вследствие того, что они по своей природе никогда не пребывают в покое, двигаясь, вместе с собой влекут и приводят в движение тело в целом.

73. *Аристотель* de anima I 5. Демокрит утверждает, что [тело] приводится в движение душою. Ведь если душа находится во всем ощущаемом теле, то необходимо [вытекает из этого], что в одном и том же [месте] находятся два тела, если душа есть некое тело.

74. *Аэций* IV 4, 6. Демокрит и Эпикур: душа состоит из двух частей; она имеет разумную [часть], помещающуюся в груди, и неразумную [часть], рассеянную по всему телу. 5, I (not. *Теодорит)*. А именно Гиппократ, Демокрит и Платон помещают главенствующую часть [души] в мозгу.

75. *Филопон* de anima p. 35. 12. Демокрит говорит, что душа не имеет частей и что у нее нет многих способностей; он говорит, что мышление тождественно с ощущением и что они происходят из одной способности.

76. *Аристотель* de resp. 4. Демокрит говорит, что от дыхания получается нечто важное для дышащих, [а именно] дыхание препятствует вытеснению души. Однако он ничего не сказал о том, что природа сделала это с такой целью. Ибо вообще, как и другие физики,

и он вовсе не касается этой [целевой] причины. Он говорит, что душа и теплота — одно и то же; [а именно они] — первичные формы сферических [телец]. И вот когда они соединяются [действием] окружающего [их тела], которое их давит, то защитой им служит, по его учению, дыхание. Дело в том, что в воздухе есть большое число таких [атомов], которые он называет умом и душой. Итак, когда во время дыхания входит воздух, то входящие вместе с ним эти [атомы], удерживая [вышеупомянутое] давление, препятствуют находящейся в живых существах душе пройти [наружу]. И поэтому во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть. А именно всякий раз, как одерживает верх окружающее [их тело], которое их сдавливает, и то, что входит извне, не в состоянии более удерживать, тогда вследствие невозможности дышать животное умирает. Итак, смерть есть выход из тела таких форм [атомов] вследствие давления окружающей [их среды]. Причину же [того], почему всем когда-либо необходимо умереть, [и притом] не в какое угодно время, но от старости по природе, от насилия же против природы, — причину этого он вовсе не указал.

77. *Секст* adv. math. VII 349. По мнению других, ум находится во всем теле, как [учат] некоторые, следуя Демокриту.

78. *Аэций* IV 7, 4. Демокрит и Эпикур: душа смертна, она уничтожается вместе с телом.

79. *Аэций* IV 5, 12. Парменид, Эмпедокл и Демокрит: душа и ум — одно и то же. По их мнению, не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным.

80. *Аэций* IV 4, 7. Демокрит говорит, что все имеет душу, и [даже] трупы, потому что в них всегда явственно находится нечто теплое и способное ощущать, хотя большая часть [этого теплого] и рассеялась.

[О БОГАХ И РЕЛИГИИ. ОБ ОБЩЕСТВЕ]

81. *Цицерон* de deor. nat. I 12, 29. Что же, разве не находится в величайшем заблуждении Демокрит, который относит к числу богов то образы с их круговыми

движениями, то ту природу, которая испускает и высылает образы, то наш рассудок и ум? Когда он на том основании, что ничто не остается всегда в своем положении, отрицает существование чего бы то ни было вечного, то разве [этим своим утверждением] он не отрицает вовсе бога, делая невозможным какое бы то ни было представление о нем? 43. 120. Мне по крайней мере кажется, что Демокрит, в первоисточниках коего великий муж Эпикур оросил свои сады, колеблется [в своем взгляде] на природу богов. А именно то он полагает, что во Вселенной находятся образы, одаренные божественностью, то он говорит, что боги суть умственные начала, находящиеся в той же Вселенной, то [принимает в качестве богов] живые образы, которые обычно или помогают, или вредят нам, то [считает богами] некие громадные образы столь больших размеров, что они извне окружают весь мир; все эти [мнения] скорее достойны отечества Демокрита [как родины глупцов], нежели самого Демокрита.

82. *Секст* adv. math. IX 24. По мнению некоторых, мы пришли к представлению о богах, [исходя] от чудесных явлений в мире; кажется, этого мнения Демокрит. А именно он говорит, что древние, наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги.

83. *Августин* Epist. 56. Говорят, что Демокрит в естественных вопросах отличается от Эпикура тем, что он полагает, что в стечении атомов находится некая живая и духовная сила. Благодаря этой силе, я убежден, он и самые образы наделял божественностью — не все [образы] всех вещей, но [образы] богов; и он учил, что начала ума находятся в мирах, которые он наделяет божественностью; и он [принимал] одушевленные образы, которые обычно нам или оказывают пользу, или вредят. Эпикур же ничего не полагает в началах вещей, кроме атомов.

84. *Плутарх* Quaest. conv. V 7, 6 p. 682 F. Образов Демокрита, сказал он, подобно тому как Эгейских или Мегарских, нельзя ни счесть, ни обнять разумом. Он говорит, что они исходят от завистливых [людей], при-

чем [эти образы] не являются совершенно лишенными ни ощущения, ни [обуревавшего завистников] желания, и они полны порочности и зависти тех, от кого они исходят; снабженные этим, они, пребывая с теми, кому завидуют, беспокоят их и причиняют зло их телу и уму. Приблизительно вот так-то, думается мне, воображает [этот] муж, выражает же [свои мысли] он божественно и великолепно.

85. *Секст* adv. math. IX 19. Демокрит говорит, что к «людям приближаются некие идолы (образы) и из них одни благотворны, другие зловредны. Поэтому он и молился, чтобы ему попадались счастливые образы». Они — громадных размеров, чудовищны [на вид] и отличаются чрезвычайной крепостью, однако не бессмертны. Они предвещают людям будущее своим видом и звуками, которые они издают. Исходя от этих явлений, древние пришли к предположению, что существует бог, между тем как [на самом деле], кроме них, не существует никакого бога, который обладал бы бессмертной природой.

86. Евстафий к Одиссее XII 65 p. 1713. 1. Другие же считают Зевса солнцем... амброзию же — испарениями, которыми питается солнце, как полагал и Демокрит.

87. *Платон* Leges 889 E. Прежде всего эти люди, [последователи Демокрита], любезный мой, утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признается [лишь] в силу некоторых установлений и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый [народ] у себя это установил, создавая свои обычаи... Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые [мысли], будто нет богов, которых закон предписывает признавать.

88. *Диодор* I 8 (1). Что же касается перворожденных людей, то о них говорят, что они вели беспорядочный и звероподобный образ жизни. Действуя [каждый сам по себе] в одиночку, они выходили на поиски пищи и добывали себе наиболее годную траву и дикорастущие плоды деревьев.

(2) Так как на них нападали звери, то они стали научаться взаимно помогать друг другу благодаря

пользе, [приносимой совместными действиями]. Собираясь же вместе вследствие страха, они мало-помалу стали познавать знаки, [подаваемые ими] друг другу.

(3) И тогда как [вначале] голос их был бессмысленным и нечленораздельным, постепенно они стали говорить членораздельно и в общении друг с другом стали устанавливать [словесные] символы относительно каждой из вещей, [и таким образом] они создали самим себе привычную речь обо всем [существующем].

(4) А поскольку такие объединения [людей] образовались по всей обитаемой земле, то не один язык возник у всех [людей], так как каждая [из групп] составляла слова как ей пришлось.

В результате этого появились разнообразные языки со своими особенностями, и [такие] первоначально образовавшиеся объединения людей стали родоначальниками всех народов.

(5) Итак, первые люди, поскольку [тогда еще] не было изобретено ничего из того, что относится к удобствам жизни, проводили свою жизнь в беспрерывных тяжелых трудах, ибо они не были защищены одеждою, не умели строить жилищ, не знали употребления огня и не имели вовсе никакого понятия о приготовлении пищи.

(6) В самом деле, не имея [еще] привычки собирать пищу, которая была дикорастущей, они не делали никакого запаса плодов для своих нужд. По этой причине многие из них погибали зимой от холода и недостатка пищи.

(7) С того времени, мало-помалу научаемые опытом, они стали зимою искать убежища в пещерах и откладывать про запас те из плодов, которые могут сохраняться. [Далее] стало им известно употребление огня, и постепенно они познакомились и с прочими полезными [для жизни вещами], затем были изобретены ими искусства и [все] остальное, могущее быть полезным для общественной жизни. Действительно, сама нужда служила людям учительницей во всем, наставляя их соответствующим образом в познавании каждой [вещи]. [Так нужда научила всему] богато одаренное

от природы живое существо, обладающее годными на все руками, разумом и сметливостью души.

89. *Прокл* in Crat. 16 p. 5,25 Pasqu. Мнения Кратила держались Пифагор и Эпикур, [мнения] Гермогена — Демокрит и Аристотель... p. 6, 10. Пифагор намекает, что имена [вещам] дает душа, которую надо отличать от ума. Да и самые вещи не существуют, как ум, первично, но последний заключает в себе их образы и выражающие их сущность слова, которые легко могут выходить, как бы «статуи» сущих [вещей] (Срв. *Демокрит* В 142), в качестве имен, являющихся подражанием умственным видам и числам. Итак, последнее (виды и числа) у всего есть от ума, который познает самого себя и обладает мудростью, название же [происходит] от души, подражающей уму. В самом деле, как говорит Пифагор, образовывать имена [вещей] не может всякий, кому вздумается, но [может лишь тот], кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе. Демокрит же говорит, что имена — по установлению, и доказывает это четырьмя эпихейремами[3]:

1) На основании одноименности. Ибо различные вещи называются одним и тем же именем. Следовательно, имя—не по природе.

2) На основании многоименности. Если различные имена прилагаются к одной и той же вещи, то они равнозначны между собой, что невозможно, [если имена—по природе].

3) В-третьих, на основании перемены имен. Ибо, каким образом мы переименовали Аристокла Платоном, Тиртама же — Теофрастом, если имена—по природе?

4) На основании недостатка подобных [имен]. Почему от «мышления» мы говорим «мыслить», а от «справедливости» мы уже не производим [подобным же образом] другого имени? Следовательно, имена — по случаю, а не по природе. Сам же он называет [свою] первую эпихейрему многозначною, вторую — равносильною, третью — переименовывающею и четвертую — безымянною.

90. *Плутарх* de sollert. anim. 20 p. 974 A. Пожалуй, мы смешны, превознося животных за научение нас. «От животных, — говорит Демокрит, — мы путем подража-

ния научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [ученики] певчих птиц, лебедя и соловья, в пении».

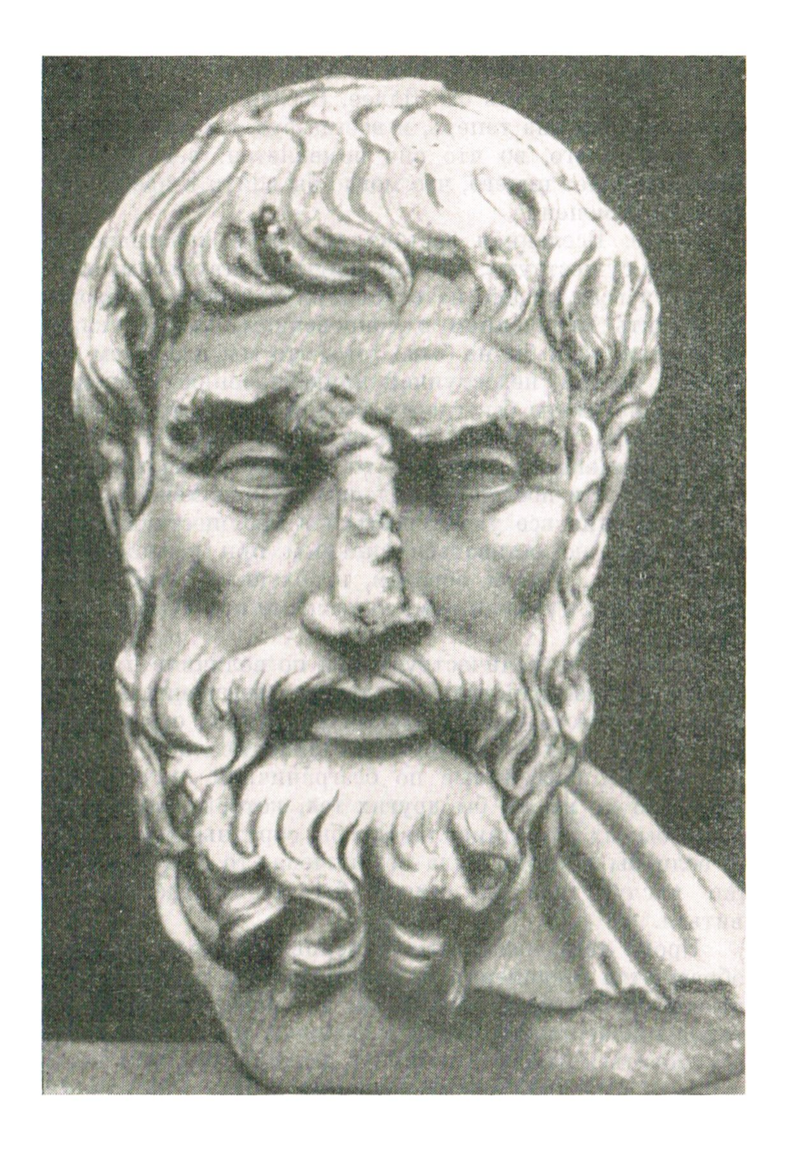
ЭПИКУР

Эпикур (342/341—271/270 до н. э.) — великий древнегреческий материалист, последователь Демокрита и продолжатель его атомистического учения. Родился на о. Самос, бо́льшую часть жизни провел в Афинах, где в 307 г. до н. э. основал одну из наиболее влиятельных школ античности, известную в истории под названием «Сад Эпикура». Эпикур — один из плодовитейших философских писателей античности. Его главный труд — «О природе» — содержал 37 книг. Известны названия и ряда других его работ, но ни одна из них до нас не дошла. Сохранилось лишь три письма Эпикура, излагающие основные положения его учения. Первое из них — «Эпикур приветствует Геродота» — содержит изложение атомистической физики Эпикура, включая учение о душе и ряд положений его учения о познании. Важнейшие отрывки из этого самого большого из дошедших до нас произведений Эпикура публикуются ниже (в общей сложности эти отрывки составляют несколько менее половины всего письма). Второе письмо — «Эпикур приветствует Пифокла» — излагает астрономические воззрения философа, стремившегося дать ряд гипотез о небесных явлениях и тем самым опровергнуть «мифическую болтовню», связанную с ними. Это письмо полностью опущено в данном издании. Третье письмо — «Эпикур приветствует Менекея» — содержит основные положения этического учения его автора, бо́льшая часть его публикуется ниже.

Кроме этих писем сохранилось еще небольшое сочинение Эпикура, написанное в виде афоризмов (всего их 40) и известное под названием «Главные мысли». Важнейшие из них публикуются ниже. Читатель найдет в данном издании и некоторые другие высказывания Эпикура. Все эти материалы даны в переводе (с древнегреческого) С. И. Соболевского. Полностью они опубликованы (также и на языке оригинала) в издании: *Лукреций.* О природе вещей, т. II. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М., 1947, стр. 526—649, а также в указанном выше издании «Материалисты Древней Греции», стр. 181—236.

[ИЗ ПИСЬМА К ГЕРОДОТУ]

Следует теперь рассматривать сокровенное (недоступное чувствам), прежде всего то, что ничто не происходит из несуществующего: [если бы это было так, то] все происходило бы из всего, нисколько не нужда-



ясь в семенах. И [наоборот], если бы исчезающее погибало, [переходя] в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрешались бы. Далее, Вселенная всегда была такой, какова она теперь, и всегда будет такой, потому что нет ничего, во что она изменяется: ведь помимо Вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее и произвести изменение.

Далее, Вселенная состоит из тел и пространства; что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном, как я сказал прежде. А если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновению природой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться, как они, очевидно, двигаются... В числе тел одни суть соединения, а другие — то, из чего образованы соединения. Эти последние неделимы и неизменяемы, если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений... Таким образом, необходимо, чтобы первоначала были неделимыми телесными природами (субстанциями)...

Далее, и по количеству тел, и по величине пустоты (пустого пространства) Вселенная безгранична. Ибо если бы пустота была безгранична, а тела ограничены [по числу], то тела нигде не останавливались бы, но неслись бы рассеянные по безграничной пустоте, потому что не имели бы других тел, которые поддерживали бы их и останавливали бы обратными ударами. А если бы пустота была ограничена, то безграничные [по числу] тела не имели бы места, где остановиться.

Кроме того, неделимые и полные тела, из которых образуются соединения и в которые они разрешаются, имеют необъятное число форм, ибо невозможно, чтобы такое множество различий в сложных предметах могло образоваться из одних и тех же ограниченных по числу форм. И в каждой форме подобные атомы безграничны по числу, а различие форм в них не совсем безгранично, но только необъятно.

Атомы движутся непрерывно в течение вечности...

Далее, миры безграничны [по числу], как похожие на этот [наш мир], так и не похожие. Ибо атомы, число которых безгранично, как только что было доказано, несутся даже очень далеко. Ибо такие атомы, из которых может образоваться мир и которыми он может быть создан, не израсходованы ни на единый мир, ни на ограниченное число миров, как тех, которые таковы, [как наш], так и тех, которые отличны от них. Поэтому нет ничего, что препятствовало бы [признанию] безграничного числа миров.

Далее, существуют очертания (отпечатки, оттиски), подобные по виду плотным телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию. Ибо возможно, что такие истечения могут возникать в воздухе, что могут возникать условия, благоприятные для образования углублений и тонкостей, и что могут возникать истечения, сохраняющие соответствующее положение и порядок, которые они имели и в плотных телах. Эти очертания мы называем образами.

Затем... образы имеют непревосходимую тонкость... непревосходимую быстроту, ибо всякий путь для них — подходящий, не говоря уже о том, что истечению их ничто не препятствует или немногое препятствует, тогда как большому или безграничному числу [атомов в плотных телах] тотчас же что-нибудь препятствует. Кроме того... возникновение образов происходит с быстротою мысли, ибо течение [атомов] с поверхности тел непрерывно, но его нельзя заметить посредством [наблюдения] уменьшения [предметов] вследствие противоположного восполнения [телами того, что потеряно]. Течение образов сохраняет [в плотном теле] положение и порядок атомов на долгое время, хотя оно, [течение образов], иногда приходит в беспорядок. Кроме того, в воздухе внезапно возникают сложные образы...

До́лжно полагать также, что тогда только, когда нечто привходит к нам от внешних предметов, мы видим их формы и мыслим о них... И всякое представление, которое мы получаем, схватывая умом или органами

чувств,—представление о форме ли или о существенных свойствах — это [представление] есть форма [или свойства] плотного предмета, возникающие вследствие последовательного повторения образа или впечатления, оставленного образом. А ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью [к чувственному восприятию] относительно того, [что ожидает] подтверждения или неопровержения, но что потом не подтверждается [или опровергается]. В самом деле... не существовало бы ошибки, если бы мы не получали в себе самих еще другого какого-то движения, хотя и связанного [с деятельностью представления], но имеющего отличие. Благодаря этому [движению], если оно не подтверждается или опровергается, возникает ложь; а если подтверждается или не опровергается, [возникает] истина. И это учение надо крепко держать [в уме] для того, чтобы, с одной стороны, не уничтожались критерии суждения, основанные на очевидности, и чтобы, с другой стороны, ошибка, столь же прочно закрепившись, не приводила все в беспорядок.

Далее, слышание происходит оттого, что некое течение несется от предмета, говорящего, или звучащего, или шумящего, или каким бы то ни было образом дающего чувство слуха...

И относительно запаха надо думать, как и относительно слуха, что он никогда не мог бы произвести никакого аффекта, если бы не существовали некоторые частицы, уносящиеся от предмета, устроенные соответственным образом для того, чтобы возбуждать этот орган чувства: одни из этих частиц находятся в беспорядке и чужеродны по отношению к нему, другие—в порядке и родственны ему.

Далее, следует думать, что атомы не обладают никаким свойством предметов, доступных чувственному восприятию, кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой. Ибо всякое свойство изменяется, а атомы нисколько не изменяются...

Далее, не следует думать, что у атомов имеется всякая величина, потому что против этого [мнения] свидетельствуют предметы, доступные чувственному вос-

прпятию; но дóлжно думать, что есть некоторые различия в величине...

Далее, при бесконечности не следует употреблять слова «вверху» или «внизу» в смысле «самое высокое» или «самое низкое»; и действительно, хотя можно пространство над головой продолжать до бесконечности, это (самая высокая точка) никогда нам не явится...

Далее, атомы движутся с равной быстротой, когда они несутся через пустоту, если им ничто не противодействует. Ибо ни тяжелые атомы не будут нестись быстрее малых и легких, когда, конечно, ничто не встречается им; ни малые [не будут нестись быстрее] больших, имея везде удобный проход, когда и им ничто не будет противодействовать; также движение вверх или вбок вследствие ударов и движение вниз вследствие собственной тяжести [не будет быстрее]... Истинно только все то, что мы наблюдаем чувствами или воспринимаем умом путем постижения...

Обращаясь к чувствам внешним и внутренним — ибо таким путем получится самое надежное основание достоверности,—следует постигнуть, что душа есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему организму, очень похожее на ветер с какой-то примесью теплоты, и в одних отношениях похожее на первое, [т. е. на ветер], в других — на второе, [т. е. на теплоту]. Есть еще часть [души], которая по тонкости частиц имеет большое отличие даже от этих самих и по этой причине более способна чувствовать согласно с остальным организмом. Обо всем этом свидетельствуют силы души, чувства, способность к возбуждению, процессы мышления и все то, лишаясь чего, мы умираем. Далее, следует держаться убеждения, что душе принадлежит главная причина чувства; однако она не получила бы его, если бы не была прикрыта остальным организмом... Пока душа пребывает в теле, она никогда не лишится чувства, хотя потеряна какая-нибудь другая часть тела; напротив, какие части самой души ни погибнут, когда то, что покрывало их, будет уничтожено — все ли или какая-нибудь часть его, — душа, если продолжает существовать, будет иметь чувство. А остальной организм, хотя и продолжает существовать —

весь ли или в какой-нибудь части, — не имеет чувства, когда удалилось то количество атомов, как бы ни было оно мало, которое составляет природу души. Затем, когда разлагается весь организм, душа рассеивается и уже не имеет тех же сил и не совершает движений, так что не обладает и чувством. И действительно, невозможно представить, чтобы она чувствовала, если не находится в этом организме и не может производить эти движения, когда окружающий ее покров не таков, как тот, в котором она теперь находится и производит эти движения. Далее, следует ясно понимать еще и то, что слово «бестелесное» в наиболее обычном значении своем обозначает то, что́ может мыслиться как нечто самостоятельное. Но самостоятельным нельзя мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты; а пустота не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет чрез себя возможность движения телам. Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор. Ибо она не могла бы ничего делать или испытывать действие, если бы была таковою...

Далее, что касается формы, цвета, величины, тяжести и всего прочего, что говорится как о постоянных свойствах тела, присущих или всем телам, или видимым и познаваемым чрез чувственное восприятие этих свойств, то не следует думать ни того, что эти свойства суть самостоятельные сущности (независимые субстанции) — ведь это невозможно вообразить, — ни того, что они вовсе не существуют, ни того, что они суть какие-то другие бестелесные субстанции, присущие телу, ни того, что они суть части тела; но надо думать, что все тело хотя в целом обязано своим постоянным существованием всем этим свойствам, однако не в том смысле, что оно сложилось из этих свойств, снесенных вместе... но только, как я говорю, всем этим свойствам тело обязано своим постоянным существованием. Все эти свойства имеют свои специальные возможности быть познаваемыми и различаемыми (познаются отдельно и различаются), если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется, но вследствие совокупного представления свойств имеет название тела...

Далее, надо полагать, что сами обстоятельства (предметы) научили и принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум впоследствии совершенствовал то, что было вручено природой, и делал дальнейшие изобретения, в некоторых случаях быстрее, в некоторых медленнее, в некоторые периоды и времена, [делая большие успехи], в некоторые меньшие. Вот почему и названия первоначально возникли не по уговору, но так как каждый народ имел свои особые чувства и получал свои особые впечатления, то сами человеческие природы выпускали, каждая своим особым образом, воздух, образовавшийся под влиянием каждого чувства и впечатления, причем влияет также разница между народами в зависимости от места их жительства. Впоследствии у каждого народа с общего согласия были даны вещам свои особые названия, для того чтобы сделать друг другу [словесные] обозначения менее двусмысленными и выраженными более кратко. Кроме того, вводя некоторые предметы, ранее невиданные, люди, знакомые с ними, вводили и некоторые звуки для них; в некоторых случаях они вынуждены были произвести их, а в некоторых выбрали их по рассудку согласно обычному способу образования слов и таким образом сделали их значение ясным.

Далее, относительно движения небесных тел, их вращения, затмения, восхода, захода и тому подобных явлений не следует думать, что они произошли благодаря существу, которое ими распоряжается, приводит или привело их в порядок и в то же время пользуется полным блаженством и бессмертием; ибо занятия, заботы, гнев, благоволение несовместимы с блаженством, но они бывают при слабости, страхе, потребности в других. С другой стороны, так как небесные тела суть собранный в массу огонь, то не следует думать, что они обладают блаженством и по своему желанию принимают на себя эти движения...

Далее, следует думать, что тщательно исследовать причины наиболее важных явлений есть задача изучения природы и что счастье для нас при познании небесных явлений основано именно на этом и на решении вопроса о том, каковы природы, которые мы видим в

этих небесных явлениях и во всем том, что родственно с точным знанием, требующимся для этой цели, [т. е. для счастья]... Вообще следует уяснить себе то, что главное смятение в человеческой душе происходит оттого, что люди считают небесные тела блаженными и бессмертными и вместе с тем думают, что они имеют желания, действия, мотивы, противоречащие этим свойствам; смятение происходит также оттого, что люди всегда ожидают или воображают какое-то вечное страдание, как оно описано в мифах, может быть боясь и самого бесчувствия в смерти, как будто оно имеет отношение к ним; также оттого, что они испытывают это не вследствие соображений мышления, а вследствие какого-то безотчетного (неразумного) представления себе этих ужасов. Поэтому они, не зная их границ, испытывают такое же или же даже более сильное беспокойство, чем если бы дошли до этого мнения путем размышления. А безмятежность (атараксия) состоит в отрешении от всего этого и в постоянном памятовании общих и важнейших принципов.

Поэтому надо относиться с вниманием к чувствам внутренним и внешним, которые у нас имеются... Ибо если мы будем относиться к этому с вниманием, то будем правильно определять причины, вызывающие смятение и страх, и, определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся факторов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей.

Вот тебе, Геродот, изложение главнейших положений, касающихся природы общей системы в сокращенном виде...

[ИЗ ПИСЬМА К МЕНЕКЕЮ]

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому—для того чтобы, старея, быть молоду благами вследствие

благодарного воспоминания о прошедшем, а второму — для того чтобы быть одновременно и молодым, и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, чтó создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь.

Что я тебе постоянно советовал—это делай и об этом размышляй, имея в виду, что это основные принципы прекрасной жизни. Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим—пользу. Именно: люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое.

Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни усладительной, не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что отнимает жажду бессмертия. И действительно, нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг (вполне убежден), что в не-жизни нет ничего страшного. Таким образом, глуп тот, кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причинит страдание, когда придет, но потому, что она причиняет страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то

напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют.

Люди толпы то избегают смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни, но и не боится нежизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом. Как пищу он выбирает вовсе не более обильную, но самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным...

Надо принять во внимание, что желания бывают: одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни — необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни: ведь ради этого мы все делаем, именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог... Мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни...

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас бо́льшая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие по естественному родству с нами есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание

всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать...

Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустрашимыми пред случайностью.

Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение.

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима. В самом деле, кто, по твоему мнению, выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего?..

В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков (естествоиспытателей); миф дает намек на надежду умилостивления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы, — потому что богом ничто не делается беспорядочно, — ни причиной всего, хотя и шаткой, — потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни, но что он доставляет начала великих благ или зол...

Так вот, обдумывай это и тому подобное сам с собою днем и ночью и с подобным тебе человеком, и ты никогда, ни наяву, ни во сне, не придешь в смятение, а будешь жить, как бог среди людей. Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ!

[ИЗ «ГЛАВНЫХ МЫСЛЕЙ»]

XI. Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы.

XIV. Хотя безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей [беспокоящих людей], и благостоянию (богатству), но самой настоящей безопасность бывает благодаря тихой жизни и удалению от толпы.

XXXII. По отношению ко всем живым существам, которые не могут заключать договоры о том, чтобы не вредить друг другу и не терпеть вреда, нет ничего справедливого и несправедливого; точно так же и по отношению ко всем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда.

XXXIII. Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда.

XXXVIII. Если действия, признанные справедливыми, при перемене обстоятельств оказываются на практике не согласными с естественным представлением о справедливости, то эти действия несправедливы. Но если при перемене обстоятельств те же действия, которые были признаны справедливыми, более уже не полезны, то они были справедливыми тогда, когда они были полезны для взаимного общения сограждан, но впоследствии, перестав быть полезными, они уже не справедливы.

[ИЗ «ВАТИКАНСКОГО СОБРАНИЯ ИЗРЕЧЕНИЙ»]

IX. Необходимость есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью.

XXIII. Всякая дружба желанна ради себя самой, а начало она берет от пользы.

XXIV. Сны не имеют божественной природы и вещей силы; они происходят от впадения [в человека] образов.

XXXIII. Голос плоти — не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть это и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье.

XLI. Следует смеяться и философствовать и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями и никогда не переставать изрекать глаголы истинной философии.

XLV. Изучение природы создает людей не хвастливых и велеречивых и не выставляющих напоказ образование, предмет соперничества в глазах толпы, но людей смелых, довольных своим, гордящихся своими личными благами, а не благами, которые им даны обстоятельствами.

LIII. Никому не следует завидовать: хорошие люди не заслуживают зависти, а дурные, чем счастливее бывают, тем более вредят себе.

LIX. Не желудок ненасытен, как говорят люди толпы, но лживое представление о желудке как о чем-то, не имеющем предела наполнения.

LXV. Глупо просить у богов то, что человек способен сам себе доставить.

LXXVII. Величайший плод довольства своим (ограничения желаний) — свобода.

[ОТРЫВКИ ИЗ ИЗВЕСТНЫХ СОЧИНЕНИЙ И ИЗ ПИСЕМ]

Диоген Лаэртский X 136. Безмятежность духа (атараксия) и отсутствие страданий тела суть удовольствия покоя (пассивные удовольствия), а радость и веселье рассматриваются как удовольствия движения (активные удовольствия).

Порфирий ad Marc. (Узенер, фргм. 200). Не считай нисколько не согласным с учением о природе, [т. е. неестественным], то, что, когда кричит плоть, кричит душа. Голос плоти: не голодать, не жаждать, не зябнуть. Душе трудно помешать этому и опасно не внимать природе, повелевшей ей вследствие присущего ей ежедневного довольства своим.

Порфирий ad Marc. (Узенер, фргм. 221). Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души.

Афиней XII,546 (Узенер, фргм. 409). Начало и корень всякого блага — удовольствие чрева: даже мудрость и прочая культура имеют отношение к нему.

Климент (Узенер, фргм. 519). Величайший плод справедливости — безмятежность.

Стобей Антология XLIII, 139 (Узенер, фргм. 530). Законы изданы ради мудрых — не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла.

Плутарх (Узенер, фргм. 551). Живи незаметно!

ЛУКРЕЦИЙ

Тит Лукреций Кар (ок. 99 — ок. 55 до н. э.) — древнеримский философ-материалист, поэт. Биография Лукреция почти неизвестна. Философское образование, по всей вероятности, получил в эпикурейской школе Неаполя. Написал философскую поэму, которая полностью дошла до нас. При жизни автора она не была опубликована. Ее отредактировал и опубликовал Квинт Цицерон (брат знаменитого оратора, политического деятеля и философа). Позже она была озаглавлена

«О природе вещей». В поэме Лукреция, этом важнейшем литературном памятнике античного материализма, наиболее полно и аргументированно изложено атомистическое учение Эпикура, опирающееся в свою очередь на идеи Демокрита. Поэтическая форма произведения Лукреция делает особенно затруднительным подбор отрывков из нее для настоящего издания. Но, учитывая то обстоятельство, что поэма неоднократно издавалась в русском переводе (лучшее издание — АН СССР 1946 г., перевод Ф. А. Петровского), а также то, что идеи атомистического материализма довольно полно в рамках настоящего издания представлены текстами Левкиппа — Демокрита и Эпикура, мы сочли возможным ограничиться небольшим количеством отрывков из ее первой и второй книг. При этом мы стремились подобрать такие отрывки, которые в том или ином отношении дополняют приведенные выше тексты древнегреческих атомистов. Отрывки даны по названному выше изданию.

О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ

ИЗ КНИГИ ПЕРВОЙ

62. В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин [1] впервые один осмелился смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молньи, ни рокотом грозным
Небо его запугать не могли, но, напротив, сильнее
Духа решимость его побуждали к тому, чтобы крепкий
Врат природы затвор он первый сломить устремился.
Силою духа живой одержал он победу, и вышел
Он далеко за предел ограды огненной мира [2],
По безграничным пройдя своей мыслью и духом пространствам.
Как победитель, он нам сообщает оттуда, чтó может

Происходить, чтó не может, какая конечная сила
Каждой вещи дана и какой ей предел установлен.
Так в свою очередь днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба.
Тут одного я боюсь: чтобы как-нибудь ты не подумал,
Что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая
На преступлений стезю. Но, напротив, религия больше
И нечестивых сама и преступных деяний рождала...

107. ... Если б знали наверное люди,
Что существует конец их мытарствам, они хоть какой-то
Дать бы отпор суеверьям могли и угрозам пророков.
Ныне ж ни способов нет, ни возможности с ними бороться,
Так как по смерти должны все вечной кары страшиться,
Если природа души неизвестна: рождается ль вместе
С телом она или в тех, кто родился, внедряется после,
Вместе ли с нами она погибает, расторгнута смертью,
Или же к Орку [3] во тьму и к пустынным озерам нисходит,
Или в животных иных воплощается вышнею волей...

127. Вот почему мы должны не только в небесных явленьях
Дать себе полный отчет: в движениях солнца с луною,
Как происходят они, и какой совершается силой
Все на земле, но и то со вниманием разумом чутким

Выяснить, в чем состоит души природа и духа...
146. Значит, изгнать этот страх из души и потемки рассеять
Должны не солнца лучи и не света сиянье дневного,
Но природа сама своим видом и внутренним строем.
За основание тут мы берем положенье такое:
Из ничего не творится ничто по божественной воле.
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится.
Если же будем мы знать, что ничто не способно возникнуть
Из ничего, то тогда мы гораздо яснее увидим
Наших заданий предмет: и откуда являются вещи,
И каким образом все происходит без помощи свыше...
170. И возникают на свет и родятся все вещи оттуда,
Где и материя есть и тела изначальные каждой,
То потому и нельзя, чтобы все из всего нарождалось,
Ибо отдельным вещам особые силы присущи...
205. Из ничего, словом, должно признать, ничто не родится,
Ибо все вещи должны иметь семена, из которых
Выйти могли бы они и пробиться на воздух прозрачный...
215. Надо добавить еще: на тела основные природа
Все разлагает опять и в ничто ничего не приводит.
Ибо, коль вещи во всех частях своих были бы смертны,

То и внезапно из глаз исчезали б они, погибая...
262. Словом, не гибнет ничто, как будто совсем погибая,
Так как природа всегда возрождает одно из другого
И ничему не дает без смерти другого родиться...
419. Всю, самое по себе, составляют природу две вещи:
Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство,
Где пребывают они и где двигаться могут различно.
Что существуют тела — непосредственно в том убеждает
Здравый смысл; а когда мы ему доверяться не станем,
То и не сможем совсем, не зная, на что положиться,
Мы рассуждать о вещах каких-нибудь тайных и скрытых.
Если ж пространства иль места, что мы пустотой называем,
Не было б вовсе, тела не могли бы нигде находиться
И не могли б никуда и двигаться также различно,
Как я на это тебе указал уже несколько раньше...
440. Кроме того, все то, что само по себе существует,
Действует или само, иль подвержено действию будет,
Иль будет тем, где вещам находиться и двигаться можно.
Действовать иль подвергаться воздействию тело лишь может,
Быть же вместилищем тел может только пустое пространство.
Так что самой по себе средь вещей оказаться не может,

Вне пустоты и вне тел, какой-нибудь третьей природы,
Иль ощутимой когда-либо помощью нашего чувства,
Или такой, что она разуменью была бы доступна...

459. Также и времени нет самого по себе, но предметы
Сами ведут к ощущенью того, что в веках совершилось,
Что происходит теперь и что воспоследует позже.
И неизбежно признать, что никем ощущаться не может
Время само по себе, вне движения тел и покоя...

548. Первоначала вещей, таким образом, просты и плотны.
Иначе ведь не могли бы они, сохраняясь веками,
От бесконечных времен и досель восстанавливать вещи...

561. Но несомненно, предел раздробленью известный положен,
Так как мы видим, что вещь возрождается каждая снова,
И установлен вещам сообразно с их родом предельный
Срок, когда могут они достигнуть жизни расцвета.
Надо добавить сюда еще то, что, хотя совершенно
Плотны тела основные, однако вполне объяснимо,
Как из них воздух, вода, и земля, и огонь — все, что мягко, —
Может возникнуть, какой созидается все это силой,
Если в составе вещей пустоты заключается примесь.
Если ж, напротив, вещей начала мягкими были б,
Взяться откуда могли и твердый кремень, и железо, —

Это нельзя объяснить, потому что тогда изначальных
Всех оснований своих совершенно лишится природа.
Значит, начала вещей в существе своем просты и плотны...
963. Если ж должны мы признать, что нет ничего за Вселенной:
Нет и краев у нее и нет ни конца, ни предела.
И безразлично, в какой ты находишься части Вселенной:
Где бы ты ни был, везде, с того места, что ты занимаешь,
Все бесконечной она остается во всех направленьях...
976. ...Без конца распростерто пространство Вселенной.
Ибо мешает ли тут что-нибудь и препятствием служит,
Не допуская копье до намеченной цели домчаться,
Или летит оно вон, — оно пущено все же не с края.
Так я и дальше пойду и повсюду, где бы ты ни наметил
Крайних пределов, спрошу: «Что ж с копьем, наконец, этим будет?»
Выйдет лишь то, что нигде никакого конца не поставить,
И для полета всегда беспредельно продлится возможность...
998. И наконец, очевидно, что вещь ограничена вещью,
Воздух вершинами гор отделяется, воздухом — хо́лмы,
Морю пределом — земля, а земле служит море границей,
Но бесконечной всегда остается Вселенная в целом.
И по природе своей настолько бездонно пространство,

Что даже молнии луч пробежать его был бы не в силах,
В долгом теченьи чреды бесконечных веков ускользая
Дальше вперед, и никак он не смог бы приблизиться к цели.
Вот до чего для вещей необъятны повсюду просторы,
Всяких границ лишены и открыты во всех направленьях...
1013a ...Коль был бы предел положен пустому пространству,
Всех бы бесчисленных тел основных оно не вместило;
Если ж в пространстве пустом их число ограничено было б,
То ни моря, ни земля, ни небес лучезарная область,
Ни человеческий род, ни тела бы святые бессмертных
Существовать не смогли даже часа единого доли.
Ибо материи всей совокупность, расторгнув все связи,
Вся унеслась бы тогда, в пустоте необъятной рассеясь,
Или, вернее сказать, никогда не могла бы сгуститься
И ничего породить, неспособная вместе собраться...
1038. Ибо, как все существа, лишенные пищи, тощают
И начинают худеть, так же точно и все остальное
Должно начать исчезать, как только материи станет
Недоставать и приток постоянный ее прекратится...
1070. Центра ведь нет нигде у Вселенной, раз ей никакого
Нету конца...
1098. ...Раз я доказал, что нет конца у пространства

И распростерто оно повсюду, во всех
направленьях,
То неизбежно признать, что материи также
предела
Нет нигде, и она должна притекать отовсюду...

ИЗ КНИГИ ВТОРОЙ

216. Я бы желал, чтобы ты был осведомлен здесь
точно так же,
Что, уносясь в пустоте, в направлении книзу
отвесном,
Собственным весом тела изначальные в некое
время
В месте неведомом нам начинают слегка
отклоняться,
Так что едва и назвать отклонением это
возможно.
Если ж, как капли дождя, они вниз
продолжали бы падать,
Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте
необъятной,
То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал
не рождалось,
И ничего никогда породить не могла бы
природа.
Если же думает кто, что тела тяжелее способны
В силу того, что быстрей в пустоте они мчатся
отвесно,
Сверху на легкие пав, вызывать и толчки,
и удары,
Что́ порождают собой движения жизни, то,
право,
Бродит от истины он далеко в заблужденьи
глубоком...
238. Должно поэтому все, проносясь в пустоте без
препятствий,
Равную скорость иметь, несмотря на различие
в весе.
Значит, нельзя и телам тяжелее на легкие
сверху

Падать никак и рождать при падении этом удары,
Чтобы движенья менять, из каких созидаются вещи.
Вновь повторяю: тела непременно должны отклоняться,
Но незаметно совсем...

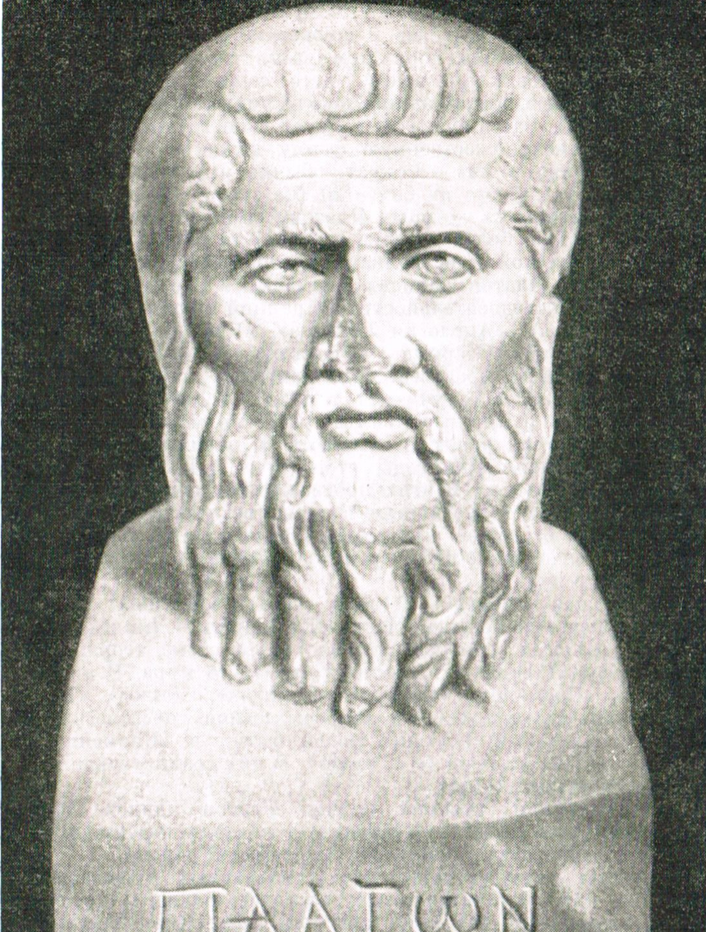
251. Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путем отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиною испокон века,
Как у созданий живых на земле не подвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что́ позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направленье не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?
Ибо сомнения нет, что во всем этом каждому воля
Служит начальным толчком и по членам движенья проводит...

269. Видишь из этого ты, что движенье рождается в сердце
И начинает идти, руководствуясь волею духа,
Передаваясь затем по телу всему и по членам.
Это совсем не похоже на то, когда мы поддаемся
Внешним толчкам и вперед их силою движемся мощной.
Ибо тогда целиком вся материя нашего тела
Двигаться будет, от нас, очевидно, совсем не завися,
Вплоть до того, как она удержится нашею волей.

Видишь ли ты, наконец, что хоть сила извне
и толкает
Многих людей и влечет их часто стремглав,
понуждая
Против их воли идти, но все же в груди нашей
скрыто
Нечто, что против нее восстает и бороться
способно,
По усмотренью чего совокупность материи также
И по суставам должна, и по членам порой
направляться
Или сдержаться, умчавшись вперед, и вернуться
на место?
И потому в семенах помимо ударов и веса
Должен ты также признать и другую причину
движений,
Чем обусловлена в нас прирожденная эта
способность;
Из ничего ведь ничто, как мы видим, не может
возникнуть.
Правда, препятствует вес появленью всего от
ударов,
Силою как бы извне; но чтоб ум не по
внутренней только
Необходимости все совершал и чтоб вынужден
не был
Только сносить и терпеть и пред ней
побежденный склоняться,
Легкое служит к тому первичных начал
отклоненье,
И не в положенный срок, и на месте, дотоль
неизвестном...

ПЛАТОН

Платон (428/7—348/7 до н. э.) — великий древнегреческий философ, основоположник объективного идеализма в европейской философии. Родился в очень знатной, аристократической семье, по-видимому в Афинах. Примерно в возрасте 20 лет познакомился с Сократом и стал его восторженным учеником (о воззрениях Сократа, который ничего не писал, а излагал свое учение изустно, мы знаем прежде всего из произведений Платона). Смерть Сократа Платон пережил очень тяжело.


ΠΛΑΤωΝ

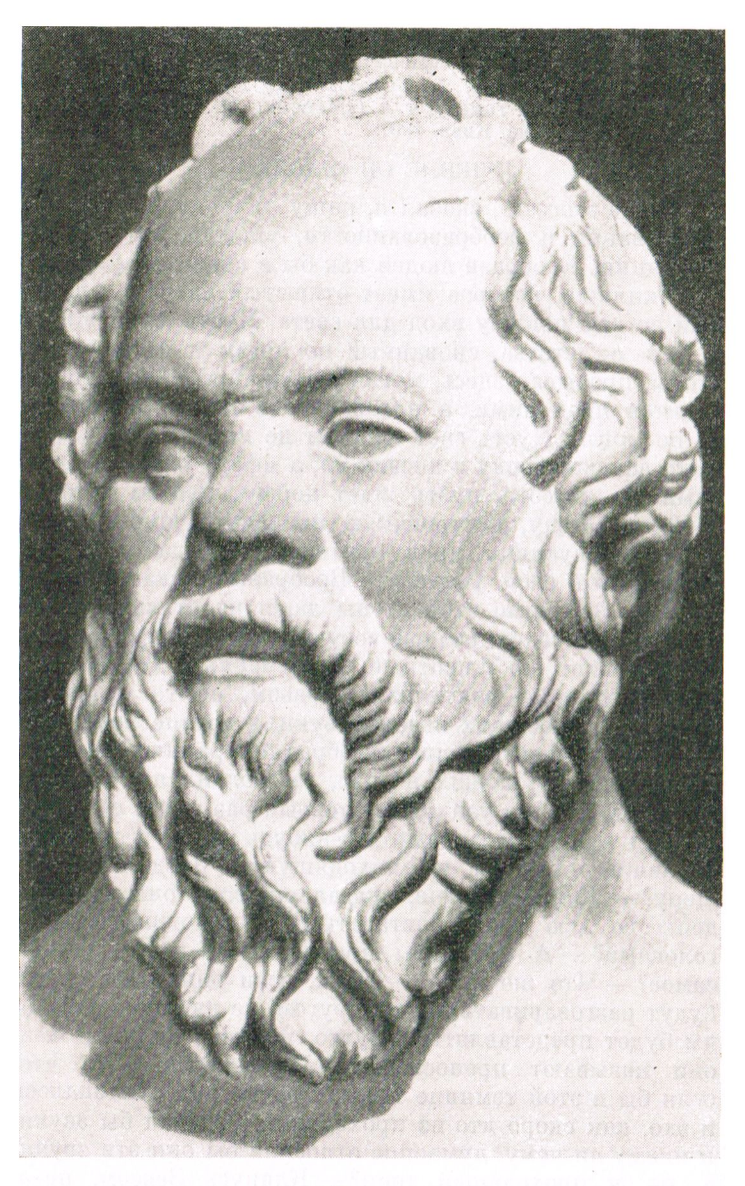
Покинув Афины, Платон посетил различные города греческого мира. Особенно большую роль в его научно-философском развитии сыграли его путешествия в Южную Италию и Сицилию, где мыслитель завязал научные и дружеские связи с философами пифагорейской школы. Большую часть своей жизни Платон провел в Афинах, где вокруг него собралась значительная группа учеников, образовавших школу, получившую наименование Академии. Здесь философ написал свои труды, которым он придал высокохудожественную форму диалогов (главное действующее лицо в них — Сократ, обычно выражающий мысли самого автора). Всего их более 20 (не считая более 10 диалогов, принадлежность которых Платону сомнительна); ему принадлежит также более десятка писем. Как установлено филологической наукой и историками древнегреческой философии, свои диалоги Платон написал примерно в следующей хронологической последовательности. В ранний период (90-е годы IV в. до н. э.): «Апология Сократа», «Критон», «Эвтифрон», «Лахет», «Лисий», «Хармид», «Протагор», первая книга «Государства». В этих произведениях наиболее ясно проявляется зависимость автора от учителя, в духе которого он стремится анализировать различные понятия (обычно морального характера) и найти их родовую сущность. В период, который считают переходным (80-е годы этого века): «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил». В этих произведениях определяется концепция идей, истолкованных в качестве особых сущностей, независимых от вещей, критикуется релятивизм софистов, рассматривается орфико-пифагорейское учение о бессмертии и круговороте душ.

В зрелый период (70—60-е годы) написаны «Федон», «Пир», «Федр» и большая часть «Государства» (книги II—X). В этих диалогах уже обстоятельно разработана теория идей, определяющих вещи и явления конкретного мира. В диалогах «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей» и «Критий» рассматриваются вопросы логики, гносеологии, диалектики категорий (высших родов бытия в «Пармениде» и «Софисте»), космологии (в «Тимее»). В них сравнительно редки мифологические мотивы.

В последний, поздний период Платон написал самый обширный свой диалог — «Законы», в которых стремился свою теорию государства приблизить к реальной жизни.

Следует иметь в виду, что в названных произведениях Платона нет систематического, последовательного, продуманного развития той или иной идеи или концепции. Формулируя множество глубоких мыслей по самым различным поводам, автор не задумывался над их систематизацией. Поэтому данная подборка текстов Платона сделана тематически. Она произведена В. Ф. Асмусом.

Отрывки из произведений Платона печатаются по следующим изданиям: «Сочинения», ч. III («Политика, или Государство»), ч. V («Теэтет») и ч. VI («Политик», «Парменид», «Тимей»), пер. Карпова. СПб., 1863—1879; «Творения», т. IV



Сократ

(«Филеб», пер. Н. Томасова). Л., 1929, и т. XIII («Законы», пер. А. Н. Егунова). Пг., 1923; «Избранные диалоги» («Пир», «Федр», «Федон», пер. С. Апта, А. Егунова и С. Маркиша). М., 1965; «Сочинения в трех томах», т. 1 («Менон»). М., 1968, и «Софист», пер. С. А. Ананьина. Киев, 1907.

[УЧЕНИЕ ОБ «ИДЕЯХ»]

После этого-то, сказал я, нашу природу, со стороны образования и необразованности, уподобь вот какому состоянию. Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится пред ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади их, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники пред зрителями, когда из-за них показывают свои фокусы. — Воображаю, сказал он. — Смотри же: мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящих издают звуки, а другие молчат. — Странный начертываешь ты образ и странных узников, сказал он. — Похожих на нас, примолвил я. Разве ты думаешь, что эти узники на первый раз как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру? — Как же иначе, сказал он, если они принуждены во всю жизнь оставаться с неподвижными-то головами? — А предметы проносимые — не то же ли самое? — Что же иное? — Итак, если они в состоянии будут разговаривать друг с другом, не думаешь ли, что им будет представляться, будто, называя видимое ими, они называют проносимое? — Необходимо. — Но что, если бы в этой темнице прямо против них откликалось и эхо, как скоро кто из проходящих издавал бы звуки, к иному ли чему, думаешь, относили бы они эти звуки, а не к проходящей тени? — Клянусь Зевсом, не к

иному, сказал он. — Да и истиною-то, примолвил я, эти люди будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени. — Весьма необходимо, сказал он. — Наблюдай же, продолжал я: пусть бы, при такой их природе, приходилось им быть разрешенными от уз и получить исцеление от бессмысленности, какова бы она ни была; пусть бы кого-нибудь из них развязали, вдруг принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет: делая все это, не почувствовал ли бы он боли и от блеска не ощутил ли бы бессилия взирать на то, чего прежде видел тени? И что́, думаешь, сказал бы он, если бы кто стал ему говорить, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к сущему и более действительному, созерцает правильнее, и, если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что такое он, пришел ли бы он, думаешь, в затруднение и не подумал ли бы, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь? — Конечно, сказал он. — Да хотя бы и принудили его смотреть на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, и не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого? — Так, сказал он. — Если же кто, продолжал я, стал бы влечь его насильно по утесистому и крутому всходу и не оставил бы, пока не вытащил на солнечный свет, то не болезновал ли бы он и не досадовал ли бы на влекущего и, когда вышел бы на свет, ослепляемые блеском глаза могли ли бы даже видеть предметы, называемые теперь истинными? — Вдруг-то, конечно, не могли бы, сказал он. — Понадобилась бы, думаю, привычка, кто захотел бы созерцать горнее: сперва легко смотрел бы он только на тени, потом на отражающиеся в воде фигуры людей и других предметов, а, наконец, и на самые предметы; и из этих находящиеся на небе и самое небо легче видел бы ночью, взирая на сияние звезд и луны, чем днем — солнце и свойства солнца. — Как не легче! — И только, наконец, уже, думаю, был бы в состоянии усмотреть и созерцать солнце — не изображение его в воде и в чуждом месте, а солнце само в себе, в собственной его области. — Необходимо, сказал он. — И после этого-то лишь заключил

бы о нем, что оно означает времена и лета и, в видимом месте всем управляя, есть некоторым образом причина всего, что усматривали его товарищи. — Ясно, сказал он, что от того перешел бы он к этому. — Что же, вспоминая о первом житье, о тамошней мудрости и о тогдашних узниках, не думаешь ли, что свою перемену будет он ублажать, а о других жалеть? — И очень. — Вспоминая также о почестях и похвалах, какие тогда воздаваемы были им друг от друга, и о наградах тому, кто с проницательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, чтó обыкновенно бывает прежде, чтó потом, чтó идет вместе, и из этого-то могущественно угадывал, чтó имеет быть — пристрастен ли он будет, думаешь, к этим вещам и станет ли завидовать людям между ними почетным и правительственным или скорее придет к мысли Гомера и сильно захочет лучше идти в деревню работать на другого человека, бедного, и терпеть что бы то ни было, чем водиться такими мнениями и так жить? — Так и я думаю, сказал он; лучше принять всякие мучения, чем жить по-тамошнему. — Заметь и то, продолжал я, что если бы такой сошел опять в ту же сидельницу и сел, то после солнечного света глаза его не были ли бы вдруг объяты мраком? — Уж конечно, сказал он. — Но, указывая опять, если нужно, на прежние тени и споря с теми всегдашними узниками, пока не отупел бы, установив снова свое зрение — для чего требуется некратковременная привычка, — не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что, побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и что поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и возвесть, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы. — Непременно, сказал он. — Так этот-то образ, любезный Главкон, продолжал я, надобно весь прибавить к тому, что сказано прежде, видимую область зрения уподобляя житью в узилище, а свет огня в нем — силе солнца. Если притом положишь, что восхождение вверх и созерцание горнего есть восторжение души в место мыслимое, то не обманешь моей надежды, о которой желаешь слышать. Бог знает, верно ли это; но пред-

ставляющееся мне представляется так: на пределах ведения идея блага едва созерцается; но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее. — Тех же мыслей и я, сказал он, только бы мочь как-нибудь. — Ну так прими и ту мысль, примолвил я, и не удивляйся, что здешние пришлецы не хотят жить по-человечески, но душами своими возносятся вверх, чтобы обитать там; ибо это естественно, если только, по начертанному образу, справедливо (Государство, 514 A — 517 D).

Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к известному и сто раз слышанному и с него начинаю, полагая за основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее. Если ты согласишься со мною и признáешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души (Федон, 100 B).

Кто, правильно руководимый, достиг такой степени познания любви, тот в конце этого пути увидит вдруг нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Красота эта предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или науки, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а сама по себе, через себя самое, всегда одинаковая; все же другие разновидности прекрасного причастны к ней таким образом, что они возникают и гибнут, а ее не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий она не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам

поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать эту высшую красоту, тот, пожалуй, почти у цели (Пир, 210Е—211В).

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно вещам самим по себе? Они тоже неизменны или в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время меняются (Федон, 78 Е).

— Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. То бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах, — что же, оно всегда неизменно и одинаково или в разное время иное? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях ни малейшей перемены не принимает?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, — отвечал Кебет (Федон, 78 D).

Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает; поэтому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любуется им, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место. В своем круговом движении она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений того, что мы теперь называем бытием, но то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии (Федр, 247 D — Е).

Под красотою форм я пытаюсь теперь понимать не

то, что́ хочет понимать под нею большинство, т. е. красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела́, изготовляемые при помощи токарного резца, а также фигуры, построяемые с помощью отвесов и угломеров, — постарайся хорошенько понять меня. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным само по себе, по своей природе, и возбуждающим некоторые особенные, свойственные только ему, наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер (Филеб, 51 C — D).

Сократ. Как же не нелепо думать, что блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что оно заключено только в душе; да и здесь оно сводится к одному наслаждению, мужество же, благоразумие, ум и другие блага, выпадающие на долю души, не таковы. К тому же при этих условиях ненаслаждающийся, страдающий принужден был бы сказать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а наслаждающийся, напротив, чем более он наслаждается, тем более преуспевал бы в добродетели во время наслаждения (Филеб, 55 B).

Это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеею блага, причиною знания и истины, поколику она познается умом. Ведь сколь ни прекрасны оба эти предметы — знание и истина, ты, предполагая другое еще прекраснее их, будешь предполагать справедливо. Как там свет и зрение почитать солнцеобразными справедливо, а солнцем несправедливо, так и здесь оба эти предметы — знание и истину — признавать благовидными справедливо, а благом которое-нибудь из них несправедливо; но природу блага надобно ставить еще выше. — О чрезвычайной красоте говоришь ты, сказал он, если она доставляет знание и истину, а сама красотою выше их; ведь не удовольствие же, вероятно, разумеешь ты под нею? — Говори лучше, примолвил я, и скорее вот еще как созерцай ее образ. — Как? — Солнце, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только, думаю, спо-

собность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, а само оно не рождается. — Да как же! — Так и благо, надобно сказать, доставляет познаваемым предметам не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности (Государство, 508 Е — 509 В).

Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы (один божественный — образец счастия, другой безбожный — образец страдания), люди, не видящие, что это так, по глупости и крайнему безумию не замечают, что одному они несправедливыми действиями уподобляются, а от другого отступают, и через это, проводя жизнь, соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание (Теэтет, 176 Е).

Объясним же, ради какой причины устроитель устроил происхождение вещей и это *все*. Он был добр; в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса, тот принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, бог таким-то образом все подлежащее зрению, чтó застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать что иное, кроме одного прекрасного (Тимей, 29 Е — 30 А).

И тело неба сделалось, конечно, видимо, но сама душа, участница мышления и гармонии, [осталась] незрима, как наилучшее из творений, рожденное наилучшим из доступных одному мышлению вечных существ. Будучи смешана из природы тожества, природы иного и из сущности — из этих трех частей, — разделена и связана пропорционально и вращаясь около себя самой, душа при соприкосновении с чем-либо имеющим ту или другую сущность — разлагающуюся или неделимую — действием всей своей природы от-

крывает, чему что тожественно и от чего что отлично, к чему особенно, где, как и когда может что относиться, деятельно или страдательно, каждое к каждому, все равно, принадлежит оно к природе рождающегося или пребывающего всегда тожественным (Тимей, 37 А — В).

Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и средину всего сущего. По прямому пути бог приводит все в исполнение, хотя по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона. Кто хочет быть счастлив, должен держаться его и следовать за ним смиренно и в строгом порядке. Если же кто вследствие надменности превозносится богатством, почестями, телесным благообразием; если кто юностью, неразумием и наглостью распаляет свою душу, так что считает, будто ему уже не нужен ни правитель, ни руководитель, но будто он сам годится в руководители другим, — такой человек остается позади, будучи лишен бога. Оставшись позади и подобрав еще других, себе подобных, он мечется, приводя все в смятение (Законы, 716 А — В).

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он — наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего сущего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать о нем, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом (Филеб, 20 D).

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймаем его тремя — красотою, соразмерностью и истиной; сложивши их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, чтó содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом (Филеб, 65 А).

Сократ. Будем же судить об отношении трех

названных начал к наслаждению и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к наслаждению или к уму мы отнесем каждое из них как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да. Прежде всего возьми, Протарх, истину. Взяв ее и присмотревшись к этим трем началам: уму, истине и наслаждению, выжди продолжительное время и затем отвечай самому себе, что́ более сродно истине — наслаждение или ум?

Протарх. К чему тут время! Думаю, они очень разнятся. Ведь, согласно общераспространенному мнению, ничему так не присуща хвастливость, как наслаждению, а в любовных наслаждениях, которые кажутся самыми сильными, даже клятвопреступление получает прощение со стороны богов, так как наслаждения подобно детям лишены всяких признаков ума. Ум же или тожествен с истиною, или всего более подобен и близок ей.

Сократ. Вслед за этим рассмотри таким же образом меру: наслаждение ли обладает ею в большей степени, чем рассудительность, или же рассудительность в большей степени, чем наслаждение?

Протарх. И эту предложенную тобою задачу решить нетрудно. Я думаю, что в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как наслаждение и буйная радость, и ничего столь проникнутого мерою, как ум и знание.

Сократ. Хорошо сказано. Но скажи еще и о третьем. Ум ли наш более причастен красоте, чем наслаждение, так что он прекраснее наслаждения, или же наоборот?

Протарх. Что касается рассудительности и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не видел и не думал ни в каком отношении и никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным.

Сократ. Правильно.

Протарх. Что же касается наслаждений, и притом, пожалуй, величайших, то, когда мы видим кого-либо предающегося наслаждениям и подмечаем в них или нечто смешное, или крайне безобразное, мы и сами

стыдимся и заботливо скрываем их, предоставляя такие дела ночи, как если бы свету не надлежало видеть их.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать — и через вестников, и лично обращаясь к присутствующим, — что наслаждение не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, измеримости и благовремению и все подобное, что́ надлежит считать принимающим вечную природу.

Протарх. Из сказанного сейчас это кажется очевидным.

Сократ. Второе место занимает соразмерное, прекрасное, совершенное и достаточное и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и рассудительность, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведя четвертое место, сверх только что названных трех, тому, что́ было признано нами свойствами самой души, то есть знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем наслаждение. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те наслаждения, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми наслаждениями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй (Филеб, 65 B — 66 C).

[УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ]

Кого же из небесных богов признаешь ты господствующею причиною, по которой свет делает то, что зрение у нас прекрасно видит, а зримое видится? — Того же, кого и ты, и другие, сказал он: явно, что спрашиваешь о солнце. — Не прирождено ли наше зрение к этому богу? — Как? — Солнце не есть ни зрение само по себе, ни то, в чем оно находится и что мы назы-

ваем глазом. — Конечно нет. — Глаз есть только солнцеобразнейшее, думаю, из чувственных орудий. — И очень. — Так и сила, которую имеет это орудие, не получается ли как бы хранящаяся в нем, в виде истечения? — Без сомнения. — Следовательно, и солнце, хотя оно не зрение, не есть ли причина зрения, которым само усматривается? — Так, сказал он. — Полагай же, примолвил я, что это-то называется у меня порождением блага, поколику оно родило подобное себе благо (Государство, 508 А — В).

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали — а еды у них было вдоволь, — как пришла просить подаянья Пения и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пения, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот — спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рожденья этой богини; кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, необут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет рассудительности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный колдун, чародей и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и цветет, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретет, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, посколь-

ку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек ни прекрасный, ни совершенный, ни умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды (Пир, 203 B—204 A).

Раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием, — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать (Менон, 81 C — D).

Сократ. А ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить, не так ли?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, то знание, которое у него есть сейчас, он либо когда-то приобрел, либо оно всегда у него было?

Менон. Да.

Сократ. Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он его когда-либо приобрел, то уж никак не в нынешней жизни. Не приобщил же его кто-нибудь к геометрии? Ведь тогда его обучили бы всей геометрии, да и прочим наукам. Но разве его кто-нибудь обучал всему? Тебе это следует знать хотя бы потому, что он родился и воспитывался у тебя в доме.

Менон. Да я отлично знаю, что никто его ничему не учил.

Сократ. А все-таки есть у него эти мнения или нет?

Менон. Само собой, есть, Сократ, ведь это очевидно.

Сократ. А если он приобрел их не в нынешней

жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился [всему]?

Менон. И это очевидно.

Сократ. Не в те ли времена, когда он не был человеком?

Менон. В те самые.

Сократ. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, — не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек.

Менон. Разумеется.

Сократ. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним? (Менон, 85 D — B).

Человек должен постигать общие понятия, складывающиеся из многих чувственных восприятий, но сводимые разумом воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока смотрела на то, что мы теперь называем бытием, и, поднявшись, заглядывала в подлинное бытие. Поэтому, по справедливости, окрыляется только разум философа, память которого по мере сил всегда обращена к тому, в чем и сам бог проявляет свою божественность. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным (Федр, 249 C — D).

Когда занимаются видимыми формами и рассуждают о них, тогда мыслят не об этих, а о тех, которым эти уподобляются: тут дело идет о четвероугольнике и его диагонали самих в себе, а не о тех, которые написаны; таким же образом и прочее. То же самое делается, когда ваяют или рисуют: все это — тени и образы в воде; пользуясь ими как образами, люди стараются усмотреть те, которые можно видеть не иначе, как мыслию. — Ты справедливо говоришь, сказал он. — Так этот-то вид называл я мыслимым и сказал, что душа

для искания его принуждена основываться на предположениях и не достигает до начала, потому что не может взойти выше предположений, но пользуется самыми образами, отпечатлевающимися на земных предметах, смотря по тому, которые из них находит и почитает изображающими его сравнительно выразительнее (Государство, 510 D — 511 A).

Не представляется ли тебе мнение, продолжал я, чем-то темнее знания и яснее незнания? — И очень, сказал он. — Лежащим внутри обоих? — Да. — Следовательно, мнение находится среди этих двух. — Совершенно так. — Не говорили ли мы прежде, что если что-нибудь представляется и существующим, и вместе несуществующим, то это что-нибудь лежит между истинно существующим и вовсе несуществующим, и что о нем не будет ни знания, ни незнания, но откроется опять нечто среднее между незнанием и знанием? — Правильно. — Теперь же вот между ними открылось то, что мы называем мнением (Государство, 478 C — E).

[ДИАЛЕКТИКА]

Не кажется ли тебе, спросил я, что диалектика, как бы оглавление наук, стоит у нас наверху и что никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше ее; ею должны заканчиваться все науки (Государство, 534 E).

Ни одна метода, имея в виду предметы неделимые, как неделимые, не возьмется вести их к общему: все другие искусства направляются либо к человеческим мнениям и пожеланиям, либо к происхождению и составу, либо, наконец, к обработке того, что происходит и составляется; прочие же, которые, сказали мы, воспринимают нечто сущее, например геометрия и следующие за нею, видим, как будто грезят о сущем, а наяву не в состоянии усматривать его, пока, пользуясь предположениями, оставляют их в неподвижности и не могут дать для них основания. Ведь если и началом бывает то, чего кто не знает, да и конец и средина сплетаются из того, чего кто не знает, то каким образом можно согласиться с таким знанием? — Никак

нельзя, отвечал он. — Итак, диалектическая метода, сказал я, одна идет этим путем, возводя предположения к самому началу, чтобы утвердить их (Государство, 533 В).

— Не называешь ли ты диалектиком того, кто берет основание сущности каждого предмета, и не скажешь ли, что человек, не имеющий основания, так как не может представить его ни себе, ни другому, в том же отношении и не имеет ума? (Государство, 534 В).

Странник. Разделять по родам, не принимать того же самого вида за иной и другой за тот же самый, неужели мы не скажем, что это есть предмет науки диалектики?

Теэтет. Да, скажем.

Странник. Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду проходящую через многие, в котором каждое отдельное разобщено с другим, далее, различить, как многие отличные друг от друга идеи обнимаются извне одною, и как, обратно, одна [идея] связана в одном месте многими, и как, наконец, многие совершенно отделены друг от друга. Это все называется уметь различать по родам, насколько каждое может вступать в общение и насколько нет.

Теэтет. Совершенно так.

Странник. Ты, думаю я, конечно, диалектику никому другому не припишешь как только искренно и истинно философствующему (Софист, 253 D — Е).

Все, что мы там случайно наговорили, относится к двум разновидностям, и вот суметь искусно применить сильные свойства каждой из них — это была бы благодарная задача.

Федр. Какие же это разновидности?

Сократ. Это способность, охватив все общим взглядом, возводить к единой идее разрозненные явления, чтобы, определив каждое из них, сделать ясным предмет нашего поучения. Так и мы поступили только что, говоря об Эроте: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать о нем, и благодаря этому наше рассуждение вышло ясное и не противоречившее само себе.

Федр. А что ты называешь другой разновидностью, Сократ?

Сократ. Это, наоборот, умение разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни один член, словно дурные повара; так в наших недавних речах мы отнесли все не осознанное мышлением к одному виду (Федр, 265 D — E).

Если же кто ухватится за самое основу, ты не обращай на это внимания и не торопись с ответом, пока не исследуешь следствия, из нее вытекающие, и не определишь, в лад или не в лад друг другу они звучат. А когда потребуется оправдать самое основу, ты сделаешь это точно таким же образом — подведешь другую, более общую основу, самую лучшую, какую сможешь отыскать, и так до тех пор, пока не достигнешь удовлетворительного результата (Федон, 101 D).

Душа принуждена искать одну свою часть на основании предположений, пользуясь разделенными тогда частями как образами и идя не к началу, а к концу; напротив, другую ищет она, выходя из предположения и простираясь к началу непредполагаемому, без тех прежних образов, то есть совершает путь под руководством одних идей самих по себе (Государство, 510 B).

Прежде всего надо познать истину о любом предмете, о котором говоришь или пишешь; научиться определять все соответственно с ней; дав определение, надо опять-таки уметь все подразделять на виды, пока не дойдешь до неделимого (Федр, 277 B).

Чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения, одним словом, на все, чему присуще возникновение, и давай подумаем, не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности? Возьми, например, прекрасное и безобразное или справедливое и несправедливое, или тысячи иных противоположностей. Давай спросим себя: если существуют две противоположные вещи, необходимо ли, чтобы одна непременно возникала из другой, ей противоположной? Например, когда что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью,

что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего делается бóльшим? (Федон, 70 E).

Возможно ли, чтобы одно и то же в отношении к одному и тому же стояло и двигалось, спросил я. — Никак невозможно. — Однако ж условимся в этом еще точнее, чтобы, простираясь вперед, не прийти к недоумению. Ведь если бы кто говорил, что человек стоит, а руками и головою движет и что, [таким образом], он и стоит, и вместе движется, то мы, думаю, не согласились бы, что так дóлжно говорить, а [сказали бы], что одно в нем стоит, другое движется. Не так ли? — Так. — Или, если бы тот, кто лукаво утверждает это, еще больше подшучивал, что-де и все кубари стоят и вместе движутся, когда вертятся, средоточием уткнувшись в одно место, да и всякое другое на своей подставке вертящееся тело делает то же самое, — мы, конечно, не приняли бы этого, — потому что такие вещи вертятся и не вертятся в отношении не к одному и тому же, — а сказали бы, что в них есть прямое и круглое и что по прямоте они стоят, ибо никуда не уклоняются, а по окружности совершают круговое движение. Когда же эта прямота вместе с обращением окружности уклоняется направо либо налево, вперед либо назад, тогда в вещи уже ничто не может стоять. — И справедливо, сказал он. — Итак, нас не изумит никакое подобное положение и уже не уверит, будто что-нибудь, будучи тем же в отношении к тому же и для того же, иногда может терпеть или делать противное (Государство, 436 C — E).

Мне кажется, не только большое само по себе никогда не согласится быть одновременно и большим, и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться ниже другого... И вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо гибнет (Федон, 102 D — 103 A).

Ты не понял разницы между тем, что говорится теперь и говорилось тогда. Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не пе-

рерождается в собственную противоположность. Ни в нас, ни в своей природе. Тогда, друг, мы говорили о вещах, обладающих противоположными качествами, называя вещи именами противоположностей, а теперь о самих противоположностях, чье присутствие дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой (Федон, 103 В).

[КОСМОЛОГИЯ]

Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельно многое, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым; только тогда каждому единству из всего ряда можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем (Филеб, 16 С — D).

Когда в полной движения и жизни Вселенной родивший ее отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении придумал сделать ее еще более похожею на образец. Так как самый образец есть существо вечное, то и эту Вселенную вознамерился он сделать по возможности такою же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устрояя заодно небо, создает пребывающей в одном вечности вечный, восходящий в числе образ — то, что назвали мы временем.

Ведь и дни и ночи, и месяцы и годы, которых до появления неба не было, — тогда вместе с установлением неба подготовил он и их рождение (Тимей, 37 D — E).

В прежнюю чашу, в которой замешана и составлена была душа Вселенной, влив опять остатки от прежнего, [бог] смешал их почти таким же образом; но это не была уже более чистая, как тогда, смесь, а вторая и третья по достоинству (Тимей, 41 D).

Сущее, пространство и рождение являются, как три троякие начала, еще до происхождения неба. Кормилица же рождаемого, разливаясь влагою и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния, какие приходят с этими стихиями, представляется, правда, на вид всеобразною; но так как ее наполняют силы неподобные и неравновесные, то она не имеет равновесия ни в какой из своих частей, а при неравном повсюду весе подвергается под действием этих сил сотрясениям и, колеблясь, в свою очередь потрясает их. Через сотрясение же они разъединяются и разбрасываются туда и сюда, все равно как при просеивании и провеивании посредством сит и служащих для чистки зерна орудий плотные и твердые зерна падают на одно место, а слабые и легкие — на другое (Тимей, 52 D — E).

[УЧЕНИЕ ОБ «ИДЕЯХ» В «ПАРМЕНИДЕ»]

Парменид сказал: Сократ! твоя ревность к исследованиям достойна удивления. Но скажи мне: сам ли ты так различил, как говоришь, особо — некоторые виды сами в себе и особо — то, что́ им причастно? И кажется ли тебе само подобие чем-нибудь отдельным от того, которое есть у нас, равно как одно, многое и все, про что теперь слышал ты от Зенона? — Кажется, отвечал Сократ. — И ты принимаешь, спросил Парменид, особый некоторый вид для таких явлений, как справедливое, прекрасное, доброе и все такое? — Да, сказал он. — Что же, и вид человека, особый от нас и от всего такого, каковы мы, то есть некоторый самобытный вид человека или огня или воды? — Касательно этих предметов, Парменид, отвечал Сократ, часто был я в недоумении,

до́лжно ли полагать о них то же, что о других, или иное. — Не недоумеваешь ли ты и в отношении таких вещей, Сократ, — для них оно было бы и смешно, — каковы, например, волос, грязь, нечистота или что-либо иное, самое презренное и ничтожное; до́лжно ли и для каждой из них полагать особый вид, отличный от того, что берем мы руками, или не до́лжно? — Никак, отвечал Сократ, в этих-то, что́ мы видим, то́ одно и есть: представлять еще некоторый вид таких вещей—ка́к бы не было слишком странно. Меня, впрочем, уже беспокоит иногда мысль, не вышло бы того же и со всем другим; но если остановлюсь на этом, я готов потом бежать из страха, как бы не провалиться и не погибнуть в какой-то бездонной болтовне. И вот, пришедши мышлением сюда — к тем видам, о которых теперь только говорили, — я рассуждаю о них испытательно. — Потому что ты еще молод, Сократ, сказал Парменид, и философия пока не охватила тебя, как охватит, по моему мнению, когда не будешь пренебрегать ничем этим. Теперь ты, по своему возрасту, смотришь еще на человеческие мнения. Скажи-ка мне вот что: тебе кажется, говоришь, что есть некоторые виды, от которых прочие вещи по участию в них получают свои названия; причастная, например, подобию становится подобною, величине — великою, красоте и справедливости — справедливою и прекрасною. — Конечно, сказал Сократ. — Но каждая, воспринимающая вид, весь ли его воспринимает или часть? Или воспринятие возможно еще иное, помимо этого? — Но какое же? сказал он. — Так думаешь ли, что весь вид, составляя одно, содержится в каждой из многих вещей, или как? — Да что же препятствует, Парменид, содержаться ему? отвечал Сократ. — Следовательно, будучи одним и тем же самым во многих вещах, существующих особо, он будет содержаться во всех всецело и таким образом обособится сам от себя. — Не обособится, возразил Сократ: как, например, день, будучи одним и тем же, в одно и то же время находится во многих местах и оттого нисколько не отделяется сам от себя, так, может быть, и каждый из видов содержится во всем, как один и тот же. — Куда любезен ты, Сократ, сказал Парменид, что

одно и то же полагаешь во многих местах, все равно как если бы, закрыв завесою многих людей, говорил, что одно находится на многих всецело. Или не это, думаешь, выражают твои слова? — Может быть, отвечал он. — Так вся ли завеса была бы на каждом или части ее — по одной? — Части. — Стало быть, и самые виды делимы, Сократ, сказал Парменид, и причастное им должно быть причастно частей, и в каждой вещи будет уже не целый вид, а всегда часть. — Представляется, конечно, так. — Что же? захочешь ли утверждать, Сократ, что вид, как одно, у нас действительно делится и, делясь, все-таки будет одно? — Отнюдь нет, отвечал он. — Смотри-ка, продолжал Парменид: если ты будешь делить самую великость и каждый из многих больших предметов окажется велик ее частью, которая меньше самой великости, — не представится ли это несообразным? — Конечно, сказал он. — Что же, каждая вещь, получив какую-нибудь часть равного, — которая меньше в сравнении с самым равным, — будет ли заключать в себе нечто, чем сравняется с какою-либо вещью? — Невозможно. — Но положим, кто-либо из нас примет часть малости: сама малость будет больше ее, так как это ее часть. И тогда как сама малость окажется больше, то́, к чему приложится отнятое, станет, напротив, меньше, а не больше, чем прежде. — И этого-то быть не должно, сказал Сократ. — Каким же образом, Сократ, спросил Парменид, все прочее будет причастно у тебя видов, когда не может принимать их ни по частям, ни целыми? — Клянусь Зевсом! отвечал Сократ: такое дело, мне кажется, вовсе не легко решить. — Что же теперь? Как ты думаешь вот о чем? — О чем? — Я полагаю, что ты каждый вид почитаешь одним по следующей причине. Когда покажется тебе много каких-нибудь величин, ты, смотря на все их, представляешь, может быть, одну какую-то идею и отсюда великое почитаешь одним. — Это правда, сказал он. — А что́ само великое с прочими величинами? Если таким же образом взглянешь душою на все, не представится ли опять одно великое, через которое по необходимости все это является великим? — Вероятно. — Стало быть, тут представится иной вид великости, про-

исшедший независимо от самой великости и от того, что́ причастно ей, а над этими всеми — опять другой, по которому выйдут велики эти, — и каждый из видов уже не будет у тебя один, но откроется их бесконечное множество. — Но каждый из видов, Парменид, заметил Сократ, не есть ли мысль? А мысли негде больше быть, как в душах: так-то каждый остался бы, конечно, одним, и не подвергался бы уже тому, о чем сейчас было говорено. — Так что же? спросил Парменид: каждая мысль будет одно, но мысль — ни о чем? — Но это невозможно, отвечал он. — Значит, о чем-нибудь? — Да. — Существующем или не существующем? — Существующем. Не об одном ли чем, что́ мыслится как присущее всему и представляет одну некоторую идею? — Да. — Так не вид ли будет это мыслимое одно, всегда тожественное во всем? — Необходимо. — Что же теперь? спросил Парменид: если все прочие вещи причастны, говоришь, видов, то не необходимо ли тебе думать, что либо каждая вещь относится к мыслям и все мыслит, либо относящееся к мыслям немысленно? Но и это не имело бы смысла, отвечал он. Впрочем, мне-то, Парменид, скорее всего представляется так: эти виды стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями; так что самая причастность их видам есть не иное что, как уподобление им (Парменид, 130 B — 132 D).

Однако ж это, Сократ, продолжал Парменид, и весьма многое иное кроме этого необходимо связано с видами, если они суть идеи существенностей и если будем каждый из них определять как что-то само по себе, так что слушатель станет недоумевать и сомневаться: есть ли в самом деле такие виды, а когда они непременно есть, то ведь крайне необходимо быть им для природы человеческой непознаваемыми. И кто так говорит, тому не только кажется, что он судит здраво, но даже, как мы сейчас сказали, удивительно было бы, если бы говорящего это можно было переуверить. Надо быть человеком очень даровитым, чтобы уразуметь, что есть некоторый род каждой вещи и сущность сама по себе; но еще более удивительным, чтоб и открыть самому, и суметь наставить другого, разобрав все это

достаточно. — Я уступаю тебе, Парменид, сказал Сократ, потому что слова твои мне очень по мысли. — Между тем, Сократ, продолжал Парменид, если уже кто, смотря на все, что было теперь говорено, и на другое подобное, не допустит, чтоб были виды существенностей, и не будет определять вида для каждой вещи, то, не допуская идеи каждой из существенностей как идеи всегда тожественной, он и не найдется, к чему направить свою мысль, — и таким образом совершенно упразднит возможность собеседования (Парменид, 135 А — С).

[УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ]

Город, так начал я, по моему мнению, рождается тогда, когда каждый из нас сам для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих. Или ты предполагаешь другое начало основания города? — Никакого более, отвечал он. — Стало быть, когда таким-то образом один из нас принимает других — либо для той, либо для иной потребности; когда, имея нужду во многом, мы располагаем к сожитию многих общников и помощников, тогда это сожитие получает у нас название города. Не так ли? — Без сомнения. — Но всякий сообщается с другим, допускает другого к общению или сам принимает это общение в той мысли, что ему лучше (Государство, 369 С).

Работа, кажется, не хочет ждать, пока будет досуг работнику; напротив, необходимо, чтобы работник следовал за работою не между делом. — Необходимо. — Оттого-то многие частные дела совершаются лучше и легче, когда один, делая одно, делает сообразно с природою, в благоприятное время, оставив все другие занятия. — Без всякого сомнения. — Но для приготовления того, о чем мы говорили, Адимант, должно быть граждан более четырех, потому что земледелец, вероятно, не сам будет делать плуг, если потребуется хороший, и заступ, и прочие орудия земледелия; не сам опять — и домостроитель, которому также многое нужно; равным образом и ткач, и кожевник (Государство, 370 С).

Счастлив ты, примолвил я, что думаешь, будто стоит называть городом какой-нибудь другой, кроме того, который мы устрояли. — Почему же не так? сказал он. — Прочие, продолжал я, надобно называть городами в числе множественном, потому что каждый из них — многие города, а не город в смысле игроков[1]. Сколь бы мал он ни был, в нем всегда есть два взаимно враждебных города: один город бедных, другой — богатых и в обоих — опять много городов, на которые, если будешь наступать как на один, вполне ошибешься; наступая же как на многие и отдавая одним, что принадлежит другим, как-то: деньги, власть, даже самые лица, — будешь иметь много союзников и мало врагов (Государство, 422 E — 423 A).

Исследуем-ка теперь сперва правление честолюбивое (не могу дать ему другого имени, как разве назвать его тимократиею или тимархиею[2]), за которым рассмотрим и такого же человека; потом возьмем олигархию и человека олигархического; далее взглянем на демократию и на гражданина демократического, и, наконец, перешедши к четвертому городу — тираническому и изучив его, обратим опять взор на душу тираническую (Государство, 545 B — C).

Какую же форму называешь ты олигархией? спросил он. — Олигархия, отвечал я, есть правление, основывающееся на переписи и оценке имения, так что в нем управляют богатые, а бедные не имеют участия в правлении. — Понимаю, примолвил он. — Так не сказать ли сперва, как совершается переход из тимархии в олигархию? — Да. — Хотя этот переход виден даже и для слепого, примолвил я. — Какой же он? — Та кладовая, отвечал я, у каждого полная золота, губит это правление, потому что богатые сперва изобретают себе расходы и для того изменяют законам, которым не повинуются ни сами они, ни жены их.— Вероятно, сказал он. — Потом по наклонности смотреть друг на друга и подражать таким же, как все они, делается и простой народ. — Вероятно. — А отсюда, продолжал я, простираясь далее в любостяжании, граждане, чем выше ставят деньги, тем ниже — добродетель. Разве не

такое отношение между богатством и добродетелью, что если оба эти предметы положить на двух тарелках весов, то они пойдут по противоположным направлениям? (Государство, 550 D — E).

Теперь скажем опять, продолжал я, как из олигархика происходит человек демократический. Происхождение его большею-то частью совершается, по-видимому, следующим образом. — Каким? — Когда юноша, вскормленный, как мы недавно говорили, без воспитания и в правилах скупости, попробует трутневого меду и сроднится с зверскими и дикими нравами, способными возбуждать в нем разнообразные, разнородные и всячески проявляющиеся удовольствия, тогда-то, почитай, бывает в нем начало перемены олигархического его расположения в демократическое. — Весьма необходимо, сказал он. — Как город изменяется в своем правлении, когда приходит к нему помощь с другой, внешней стороны, помощь, подобная подобному, — не так ли изменяется и юноша, если помогают ему известного рода пожелания, привзошедшие извне — от другого, но сродные и подобные пожеланиям его собственным? — Без сомнения. — А как скоро этой помощи-то, думаю, противопоставляется другая — со стороны его олигархической, например со стороны его отца или иных родственников, и обнаруживается внушениями и выговорами, то, конечно, является в нем восстание и противовосстание — борьба с самим собою. — Как же. — И демократическое расположение иногда, думаю, отступает от олигархического; так что из пожеланий одни расстраиваются, а другие, по возбуждении стыда в душе юноши, изгоняются. — Да, иногда бывает, сказал он. — Потом, однако ж, из изгнанных пожеланий иные, сродные с невежественным воспитанием отца, будучи продкармливаемы, снова, думаю, растут и становятся сильными. — В самом деле, обыкновенно так бывает, сказал он. — Тогда они увлекают юношу к прежнему сообществу и, лелеемые тайно, размножаются. — Как же. — А наконец, почуяв, что в акрополисе юношеской души [3] нет ни наук, ни похвальных занятий, ни истинных рассуждений, которые бывают наилучшими стражами и хранителями лишь в рассудке

людей боголюбезных, овладевают им. — Да и, конечно, так бывает, сказал он. — И место всего этого занимают, думаю, сбежавшиеся туда лживые и надменные речи да мнения. — Непременно, сказал он. — Поэтому не пойдет ли он снова к тем лотофагам [4] и не будет ли жить между ними открыто? А если к бережливой стороне души его придет помощь от родных, то надменные те речи, заперши в нем ворота царской стены, даже не допустят этой союзной силы и не примут посланнических слов, произносимых старейшими частными людьми [5], но, вспомоществуемые многими бесполезными пожеланиями, сами одержат верх в борьбе и, стыд называя глупостью, с бесчестием вытолкают его вон и обратят в бегство, а рассудительность, именуя слабостью и закидывая грязью, изгонят, равно как умеренность и благоприличную трату удалят, будто деревенщину и низость. — Непременно. — Отрешив же и очистив от этого плененную ими и посвящаемую в великие таинства душу, после сего они уже торжественно, с большим хором вводят в нее наглость, своеволие, распутство и бесстыдство, и все это у них увенчано, все это выхваляют они и называют прекрасными именами — наглость образованностью, своеволие свободою, распутство великолепием, бесстыдство мужеством. Не так ли как-то, спросил я, юноша из вскормленного в необходимых пожеланиях переменяется в освобожденного и отпущенного под власть удовольствий не необходимых и бесполезных? — Без сомнения, сказал он; это очевидно. — После сего он в своей жизни истрачивает и деньги, и труды, и занятия уже не столько для удовольствий, думаю, необходимых, сколько не необходимых. Но если, к счастью, разгул его не дошел до крайности, если, дожив до лет более зрелых, когда неугомонный шум умолкает, он принимает сторону желаний изгнанных и не всецело предался тем, которые вошли в него, то жизнь его будет проходить среди удовольствий, поставленных именно в какой-то уровень: он, как бы по жребию, то отдаст над собою власть удовольствию отчужденному, пока не насытится, то опять другому и не будет пренебрегать никоторым, но постарается питать все одинаково. — Конечно. — Когда же ска

зали бы, продолжал я, что одни удовольствия проистекают из желаний похвальных и добрых, а другие — из дурных и что первые надобно принимать и уважать, а другие — очищать и обуздывать, — этого истинного слова он не принял бы и не пустил бы в свою крепость, но при таких рассуждениях, отрицательно покачивая головою, говорил бы, что удовольствия все равны и должны быть равно уважаемы. — Непременно, сказал он; кто так настроен, тот так и делает. — Не так ли он и живет, продолжал я, что каждый день удовлетворяет случайному пожеланию? То пьянствует и услаждается игрою на флейте, а потом опять довольствуется одною водою и измождает себя; то упражняется, а в другое время предается лености и ни о чем не радеет; то будто занимается философиею, но чаще вдается в политику и, вдруг вскакивая, говорит и делает что случится. Когда завидует людям военным — он пошел туда; а как скоро загляделся на ростовщиков — он является между ними. В его жизни нет ни порядка, ни закона: называя ее приятною, свободною и блаженною, он пользуется ею всячески. — Без сомнения, сказал он; ты описал жизнь какого-то человека равнозаконного (индифферентиста). — Думаю-то так, продолжал я, что этот человек разнообразен и исполнен чертами весьма многих характеров; он прекрасен и пестр, как тот город[6]: иные мужчины и женщины позавидовали бы его жизни, представляющей в себе многочисленные образцы правлений и нравов (Государство, 559 D — 561 E).

Так вот какова, друг мой, та прекрасная и бойкая власть, примолвил я, из которой, по моему мнению, рождается тирания. — Да, бойка! сказал он; но что после этого? — Та же болезнь, отвечал я, которая заразила и погубила олигархию, от своеволия еще более и сильнее заражает и порабощает демократию. И действительно, что делается слишком, то вознаграждается великою переменою в противоположную сторону: так бывает и во временах года, и в растениях, и в телах, так, нисколько не менее, и в правлениях. — Вероятно, сказал он. — Ведь излишняя свобода естественно должна переводить как частного человека, так и город ни

к чему другому, как к рабству.— Вероятно. — Поэтому естественно, продолжал я, чтобы тирания происходила не из другого правления, а именно из демократии, то есть из высочайшей свободы, думаю, — сильнейшее и жесточайшее рабство (Государство, 563 Е — 564 А).

Не правда ли, сказал я, что в первые дни и в первое время он (тиран) улыбается и обнимает всех, с кем встречается, не называет себя тираном, обещает многое в частном и общем, освобождает от долгов, народу и близким к себе раздает земли и притворяется милостивым и кротким в отношении ко всем? — Необходимо, сказал он. — Если из внешних-то неприятелей с одними, думаю, он примирился, а других разорил и с этой стороны у него покойно, то ему на первый раз все-таки хочется возбуждать войны, чтобы простой народ чувствовал нужду в вожде. — И естественно. — Внося деньги, граждане не терпят ли бедности? И каждый день занятые пропитанием себя, не тем ли меньше злоумышляют против него? — Очевидно. — А если только начинает он, думаю, подозревать, что кто-нибудь имеет вольные мысли и не попускает ему властвовать, то по какому-нибудь поводу не губит ли таких среди неприятелей? И для всего этого не необходимо ли тирану непрестанно воздвигать войну? — Необходимо. — Делая же это, не тем ли более подвергается он ненависти граждан? — Как же не подвергаться? — Тогда граждане, способствовавшие к его возвышению и имеющие силу, не будут ли смело говорить и с ним, и между собою и, если случатся особенно мужественные, не решатся ли охуждать текущие события? — Вероятно-таки. — Поэтому тиран, если хочет удержать власть, должен незаметно уничтожать всех этих, пока не останется у него ни друзей, ни врагов, от которых можно было бы ожидать какой-нибудь пользы (Государство, 566 D — 567 B).

Мудр в самом деле, кажется, город, о котором мы рассуждали, потому что он благосоветлив. Не так ли? — Да. — Но это-то самое — благосоветливость, очевидно, есть некоторое знание, потому что не невежеством же, вероятно, а знанием хорошо советуют. — Явно. — Между тем о городе знания-то ведь многочисленны и раз-

нообразны. — Как же. — Так не ради ли знания домостроителей надобно город называть мудрым и благосоветливым? (Государство, 428 В — С).

Целый, согласно с природою устроенный город может быть мудрым по малочисленнейшему сословию, по части самого себя, по начальственному и правительственному в нем занятию. Это, вероятно, есть согласный с природою малейший род, имеющий право обладать тем знанием, которое одно надобно называть мудростью прочих знаний. — Ты говоришь весьма справедливо, сказал он. — Так вот оно — одно из четырех: не знаю, каким-то образом мы нашли и то, каково оно само, и то, где в городе оно укореняется. — Да, мне кажется, решительно нашли.

Ведь и мужество-то — и по нем самом, и по месту нахождения его в городе, отчего город должен быть называем таким, — усмотреть не очень трудно. — Как же это? — Кто мог бы, сказал я, назвать город трусливым или мужественным, смотря на что-нибудь иное, а не на ту часть, которая воюет за него и сражается? — Никто не стал бы смотреть на что-нибудь иное, отвечал он. — Потому что другие-то в нем, примолвил я, будучи или трусливыми, или мужественными, не сделали бы его таким или таким. — Конечно, нет. — Следовательно, и мужественным бывает город по некоторой части себя, поколику в ней имеется сила, во всех случаях сохраняющая мнение об опасностях, эти ли они и такие ли, которыми и какими законодатель объявил их в воспитании. Или не то называешь ты мужеством? — Не очень понял я, что́ ты сказал; скажи опять, отвечал он. — Мужество, говорю, есть некоторое хранение, продолжал я. — Какое хранение? — Хранение мнения о законе относительно опасностей, полученном с воспитанием, что́ такое эти опасности и какие. Вообще я назвал мужество хранением потому, что человек и в скорбях, и в удовольствиях, и в желаниях, и среди страхов удерживает то мнение и никогда не оставляет его. Если хочешь, я, пожалуй, уподоблю его, чему, мне кажется, оно подобно. — Да, хочу. — Не знаешь ли, продолжал я, что красильщики, намереваясь окрасить шерсть так, чтобы она была пурпуровая, сперва из множества цве-

тов выбирают один род — цвета белого, потом употребляют немало предварительных трудов на приготовление шерсти, чтобы она приняла наиболее цвета этого рода, и так-то приготовленную уже красят. И все, что красится этим способом, быв окрашено, пропитывается так, что мытье ни с вычищательными средствами, ни без вычищательных не может вывесть краски. А иначе, знаешь чтó бывает, этим ли кто цветом или другим окрашивает вещь, не приготовивши ее? — Знаю, сказал он: она вымывается и становится смешанною. — Так заметь, примолвил я, что это же по возможности делаем и мы, когда избираем воинов и учим их музыке и гимнастике. Не думай, будто мы затеваем что другое, а не то, как бы наилучше, по убеждению, приняли они законы — основную краску и, получая природу и пищу благопотребную, пропитывались мнением о предметах страшных и всех других; так, чтобы краска их не смывалась теми чистительными средствами, например удовольствием, скорбью, страхом и пожеланием, которые в состоянии все изглаживать и сделать это сильнее всякого халастра [7], пятновыводящего порошка и другого вычищающего вещества. Такую-то силу и всегдашнее хранение правильного и законного мнения о вещах страшных и нестрашных я называю мужеством и в этом поставляю мужество, если ты не почитаешь его чем-нибудь другим. — Не почитаю ничем другим, сказал он; потому что правильное мнение о том же самом, родившееся без образования, — мнение зверское и рабское ты почитаешь не очень законным и называешь его чем-то другим, а не мужеством. — Весьма справедливо говоришь, сказал я. — Так принимаю это за мужество. — Да и принимай, по крайней мере за мужество политическое, примолвил я, и примешь правильно. В другой раз, если угодно, мы еще лучше рассмотрим его; теперь же у нас исследывается не это, а справедливость; так, для исследования ее о мужестве, как я полагаю, сказано довольно. — Ты хорошо говоришь, примолвил он. —

Теперь, продолжал я, остаются еще два предмета, на которые надобно взглянуть в городе, — рассудительность и то, для чего исследывается все это, — справед-

ливость. — Да, конечно. — Как же бы найти нам справедливость, чтобы уже не заниматься рассудительностью? — Я-то не знаю, отвечал он; да и не хотел бы, чтобы она открылась прежде, чем рассмотрим мы рассудительность. Так, если хочешь сделать мне удовольствие, рассмотри эту прежде той. — Хотеть-то, без сомнения, хочу, сказал я, лишь бы не сделать несправедливости. — Рассмотри же, сказал он. — Надобно рассмотреть, примолвил я; и, если на рассудительность смотреть с этой-то точки зрения, она больше, чем первые, походит на симфонию и гармонию. — Как? — Это какой-то космос, продолжал я: рассудительность, говорят, есть воздержание от удовольствий и пожеланий, и прибавляют, что она каким-то образом кажется выше самой себя и что все другое в этом роде есть как бы след ее. Не так ли? — Всего более, отвечал он. — Между тем выражение *выше себя* не смешно ли? Ведь кто выше себя, тот, вероятно, и ниже себя, а кто ниже, тот выше, так как во всех этих выражениях разумеется один и тот же. — Как не один и тот же? — Но этим словом, по-видимому, высказывается, что в самом человеке, относительно к душе его, есть одно лучшее, а другое худшее и что, если по природе лучшее воздерживается от худшего, это называется быть выше себя — значение похвалы; а когда лучшее овладевается худою пищею либо беседою и сравнительно со множеством худшего становится маловажнее, это значит как бы с негодованием порицать такого человека и называть его низшим себя и невоздержным. — Да и следует. — Посмотри же теперь, продолжал я, на юный наш город, и ты найдешь в нем одно из этого. Он, справедливо скажешь, почитается выше себя, если только мудрым и высшим надобно называть то, в чем лучшее начальствует над худшим. — Да, смотрю, сказал он: ты правду говоришь. — Притом многочисленные-то и разнообразные пожелания, удовольствия и скорби можно встречать большею частью во всех — и в женщинах, и в слугах, и во многих негодных людях, называемых свободными. — Уж конечно. — А простые-то и умеренные, управляемые именно союзом ума и верного мнения, встретишь ты в немногих, наилучших по природе и

наилучших по образованию. — Правда, сказал он. — Так не видишь ли — в городе у тебя уместно и то, чтобы пожелания многих и негодных были там под властью пожеланий и благоразумия немногих и скромнейших? — Вижу, сказал он. — Следовательно, если какой-нибудь город дóлжно назвать городом выше удовольствий, пожеланий и его самого, то вместе с ним следует назвать и этот. — Без сомнения, примолвил он. — А по всему этому не назовем ли его и рассудительным? — И очень, отвечал он. — Да и то еще: если в каком-нибудь городе и начальствующие, и подчиненные питают одинаковое мнение о том, кому должно начальствовать, то и в этом уместно то же самое. Или тебе не кажется? — Напротив, даже очень, сказал он. — Так видишь ли? Мы теперь последовательно дознали, что рассудительность походит на некоторую гармонию. — Что это за гармония? — То, что рассудительность не как мужество и мудрость: обе эти, находясь в известной части города, делают его — первая мужественным, последняя мудрым; а та действует иначе: она устанавливается в целом городе и отзывается во всех его струнах [8] то слабейшими, то сильнейшими, то средними, по согласно поющими одно и то же звуками — хочешь умствованием, хочешь силою, хочешь многочисленностью, деньгами, либо чем другим в этом роде; так что весьма правильно сказали бы мы, что рассудительность есть это-то самое единомыслие, согласие худшего и лучшего по природе в том, кому должно начальствовать и в обществе, и в каждом человеке (Государство, 428 E — 432 A).

Из дел в городе каждый гражданин должен производить одно то, к чему его природа наиболее способна. — Да, говорили. — А что производить свое-то и не хвататься за многое есть именно справедливость — это слышали мы и от других и часто высказывали сами. — Да, высказывали. — Так это-то, друг мой, некоторым образом бывающее, продолжал я, это делание своего, вероятно, и есть справедливость. Знаешь ли, из чего заключаю? — Нет, скажи, отвечал он. — Мне кажется, в исследуемых нами добродетелях города, то есть в рассудительности, мужестве и мудрости, остальное есть

то, что всем им доставляет силу внедряться в человека, и в кого они внедряются-то, тем служить к спасению, пока в ком это имеется. Но остальное в них, когда эти три были найдены, мы назвали справедливостью (Государство, 433 A — C).

Плотник, решаясь производить работы башмачника, или башмачник — работы плотника, и взаимно обмениваясь орудиями и значением, либо один кто-нибудь, намереваясь исполнять дела обоих и переменяя все прочее, очень ли, думаешь, повредит городу? — Не очень, сказал он. — Но кто, полагаю, по природе художник или какой другой промышленник, возгордившись либо богатством, либо множеством, либо силою, либо чем иным в этом роде, решился бы войти в круг дел воинских или военный — в круг дел советника и блюстителя, тогда как он того не стоит, и оба эти взаимно обменялись бы орудиями и значениями либо даже один захотел бы делать все вместе, тот, как и ты, думаю, согласишься, этим обменом и многодельем погубил бы город. — Совершенно. — Следовательно, при трех видах добродетели многоделье и взаимный обмен занятий причиняют городу величайший вред и весьма правильно могут быть названы злодеянием (Государство, 434 A — C).

Сторожа у нас и сторожихи должны всем заниматься сообща; тогда наша речь, так как она говорит о возможном и полезном, согласна будет сама с собою. — И действительно, немалой волны избегаешь ты, сказал он. — Но вот ты скажешь, что она невелика, когда увидишь дальнейшее. — Говори-ка, посмотрю, сказал он. — За этим и другими прежними законами идет, думаю, следующий, продолжал я. — Какой? — Тот, что все эти женщины должны быть общими всем этим мужчинам, что ни одна не должна жить частно ни с одним; тоже опять общими — и дети, так, чтобы и дитя не знало своего родителя, и родитель — своего дитяти. — Этот гораздо больше того, относительно к неверию в возможность и пользу их, сказал он. — Касательно пользы-то, что, то есть, иметь общих жен и общих детей есть величайшее благо, лишь бы это было возможно, не думаю, чтобы стали сомне-

ваться, продолжал я. Полагаю, что большее встретится сомнение касательно возможности этого (Государство, 457 C — D).

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель (384—322 до н. э.) родился в г. Стагире (Фракия) в семье придворного врача македонского царя. В 367 г. отправился в Афины и стал одним из учеников Платона. Оставался членом Академии в течение 20 лет, до самой смерти Платона. В 343 г. по приглашению македонского царя Филиппа стал воспитателем его сына, будущего царя Александра. Когда последний стал царем, Аристотель снова вернулся в Афины (в 335 г.), где он создал собственную философскую школу, получившую наименование Ликея (а также перипатетической школы). В кругу своих многочисленных учеников философ развернул здесь активную преподавательскую и научную деятельность. Она продолжалась до смерти Александра Македонского (323 г.), после чего Аристотель, которого в Афинах рассматривали как приверженца македонской партии, был вынужден бежать из этого города и поселиться в Халкиде (о. Эвбея), где и умер в 322 г.

Ряд своих произведений Аристотель написал еще в платоновской Академии, но из них сохранились лишь незначительные фрагменты. До нас дошли произведения, написанные им после оставления Академии (по всей вероятности, в период его деятельности в Ликее). Эти произведения, в которых сформулирована едва ли не вся сумма знаний древних греков той эпохи, подразделяются на несколько групп: 1) логические трактаты, совокупность которых получила у комментаторов великого мыслителя наименование «Органон» (т. е. орудие, или метод). Сюда входят «Категории», «Об истолковании», в котором изложена теория суждения, «Аналитики первая и вторая» — главное логическое сочинение мыслителя, «Топика», излагающая теорию вероятного знания, а также примыкающее к ней сочинение «О софистических опровержениях»; 2) трактаты, в которых рассматриваются различные вопросы, связанные с истолкованием природы и движения: «Физика», «О происхождении и уничтожении», «О небе», «О небесных явлениях» и др.; 3) биологические трактаты: «О душе», «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных» и др.; 4) сочинения о «первой философии», как называл их сам Аристотель. При публикации этих сочинений в I в. до н. э. их издатель и редактор Андроник Родосский назвал их «Метафизикой» (буквально «сочинения, следующие после физики»); 5) этические сочинения; 6) социально-политические и исторические сочинения, важнейшее из них — «Политика», и 7) работы об искусстве, поэзии и риторике, важнейшая из них — «Поэтика» (или «Об искусстве поэзии»).

Отрывки из произведений Аристотеля печатаются по следующим изданиям: «Метафизика». Пер. А. В. Кубицкого. М. — Л., 1934; «Категории». Пер. А. В. Кубицкого. М., 1939; «Аналитики». Пер. Б. А. Фохта. М., 1952; «Физика». Пер. В. П. Карпова. М., 1936; «Психологические сочинения» («О душе»). Пер. В. Снегирева. Казань, 1885; «Этика». Пер. Э. Радлова. СПб., 1908; «Политика». Пер. С. А. Жебелева. М., 1911.

МЕТАФИЗИКА

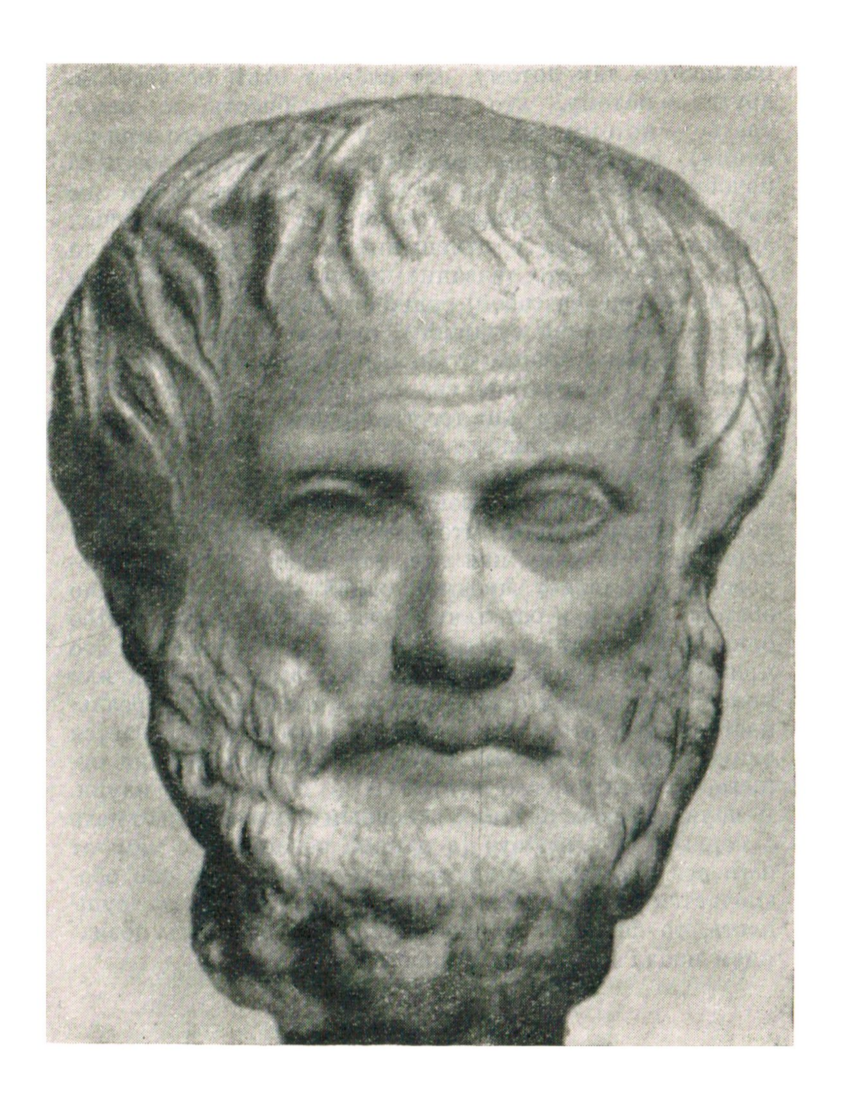
КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее как такое и то, что ему присуще самому по себе. Эта наука не тождественна ни с одной из частных наук: ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такого, но все они выделяют себе какую-нибудь часть его (сущего) и затем рассматривают относительно этой части то, что ей окажется присущим; так поступают, например, науки математические. А так как предмет нашего исследования составляют начала и высшие причины, то они, очевидно, должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности (physeōs tinos) согласно ее собственной природе. Если теперь те, которые искали элементы вещей, также искали эти первые начала, то элементы сущего, [которые они искали], со своей стороны должны стоять не в случайном отношении [к сущему], но поскольку это — сущее. А потому и нам нужно выяснить (установить) первые начала для сущего как такого.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О сущем говорится, правда, в различных значениях (с различных точек зрения), но при этом всегда в отношении к чему-то одному и к одной основной реальности, так что здесь не одна только общность названия; [напротив], [дело обстоит] здесь по образцу того, как все здоровое, например, находится в том или другом отношении к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что его производит, или потому, что



является его признаком, или, наконец, потому, что способно воспринять его; и подобным же образом и лечебное стоит в отношении к лечебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет способность к нему, третье — потому, что является результатом его применения), и мы можем привести и ряд других случаев подобного же словоупотребления. Так вот таким же точно образом и о сущем говорится с различных точек зрения, но всегда в отношении к одному началу; в одних случаях [это название применяется] потому, что мы имеем [перед собой] сущности, в других — потому, что это состояния сущности, иногда потому, что это путь (промежуточные ступени) к сущности или уничтожение и отсутствие ее, иногда это — какое-нибудь качество сущности или то, что производит или порождает как самую сущность, так и то, что стоит в каком-либо отношении к ней, или, [наконец], это — отрицание каких-либо подобных свойств сущности или ее самой, почему мы и говорим, что не-сущее есть не-сущее. Теперь, подобно тому как все, что носит название здорового, составляет предмет одной науки, так точно обстоит дело и в остальных [указанных] случаях. Ибо одна наука должна рассматривать не только то, что принадлежит к одному [роду], но и то, о чем [так или иначе] говорится в отношении к одной основной реальности: ведь и это все в известном смысле охватывается одним [родом]. Поэтому ясно, что и рассмотрение сущего, поскольку оно сущее, есть дело одной науки. А наука во всех случаях основным образом имеет дело с первым (toy prōtoy) [в данной области] — с тем, от чего все остальное зависит и благодаря чему оно обозначается [как такое]. Следовательно, если это сущность, то философ должен, думается, обладать познанием начал и причин сущностей.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Теперь нужно сказать, должна ли одна [и та же] наука или различные иметь дело с положениями, которые в математике носят название аксиом, с одной сто-

роны, и с сущностью — с другой. Конечно, ясно, что и рассмотрение [таких] аксиом составляет [вместе с рассмотрением сущности] предмет одной науки, а именно той, которою занимается философ; ибо аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не специально для одного какого-нибудь рода отдельно от всех других. И пользуются ими все, потому что это аксиомы, определяющие сущее как такое, а каждый род [изучаемых предметов] есть [некоторое] сущее; но имеют с ними дело в той мере, насколько это каждому нужно, а это значит [в зависимости от того], как далеко простирается род, в области которого [при этом] даются доказательства. Таким образом, ясно, что аксиомы применяются ко всему, поскольку оно есть [нечто] сущее (это ведь то свойство, которое одинаково присуще всему), и, следовательно, человеку, который занимается познанием [относительно] сущего как такого, надлежит также рассматривать и эти аксиомы. Поэтому никто из тех, кто ведет исследование частного характера, не берется что-либо сказать про них, истинны ли они или нет, — [на это не решается] ни геометр, ни арифметик, но только некоторые из физиков, со стороны которых поступать так [вполне] естественно: они ведь одни полагали, что подвергают исследованию всю природу и сущее [как такое]. Но так как есть еще [исследователь], который выше физика (ибо природа есть [только] отдельный род существующего), то тому, кто производит рассмотрение всеобщим образом, и [производит его] в отношении первой сущности, надо будет сделать предметом разбора и аксиомы; что же касается физики, то она также есть некоторая мудрость, но не первая. А соображения, которые начинают [развивать относительно аксиом] некоторые из тех, кто рассуждает об истине, [ставя вопрос], при каких условиях следует принимать ее, — эти соображения высказываются вследствие полного незнакомства с аналитикой: [к доказательству] следует приступать, уже будучи знакомым с этими аксиомами, а не заниматься [только еще] их установлением, услышав про них.

Что выяснение начал умозаключения также находится в ведении философа и того, кто рассматривает

относительно всякой сущности вообще, какова она от природы, — это очевидно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен иметь возможность указать наиболее достоверные начала [своего] предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием относительно существующих вещей как таких, должен быть в состоянии указать эти начала для всего вообще. Таковым является философ. А самым достоверным из всех началом [надо считать] то, по отношению к которому невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наилучшим образом познаваемым (все ведь впадают в ошибки по отношению к тому, чего не постигают) и должно выступать как безусловное. Действительно, начало, которым должен владеть всякий, кто постигает какую-либо вещь, — такое начало не гипотеза; а то, что необходимо знать человеку, если он познает хоть что-нибудь, — это он должен иметь в своем распоряжении уже с самого начала. Таким образом, ясно, что начало, обладающее указанными свойствами, есть наиболее достоверное из всех; а теперь укажем, что это за начало. Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле (пусть будут здесь также присоединены все [оговорки], какие только мы могли бы присоединить, во избежание словесных затруднений), — это, конечно, самое достоверное из всех начал: к нему [полностью] применимо данное выше определение. В самом деле, не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же [и] существует, и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит, ибо нет необходимости действительно принимать то, что утверждаешь на словах. И если невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же (будем считать, что и к данному положению привнесены у нас обычные [уточнения]), а в то же время там, где имеется противоречие, одно мнение противоположно другому, — тогда, очевидно, одному и тому же человеку невозможно вместе принимать, что та же самая вещь существует и не существует; в самом деле, у того, кто в этом вопросе держится [такого] ошибочного взгляда,

были бы вместе противоположные мнения. Поэтому все, кто дает доказательство, возводят [его] к этому положению как к последнему: по существу это ведь и начало для всех других аксиом.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Есть, однако же (de), люди, которые, как мы указали, и сами говорят, что одно и то же может существовать и не существовать вместе, и утверждают, что стоять на этой точке зрения возможно. К этому тезису прибегают многие и среди исследователей природы. А мы со своей стороны приняли теперь, что вместе существовать и не существовать нельзя, и, пользуясь этим положением, показали, что мы имеем здесь самое достоверное из всех начал. Так вот, некоторые требуют, чтобы и это [положение само] было доказано, [требуют] по невежественности, так как это ведь невежественность — не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом деле, для всего без исключения доказательства существовать не может (ведь ряд уходил бы в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для некоторых начал не следует искать доказательства, то они [1], вероятно, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере. И кроме того, возможно и по отношению к их утверждению доказать путем [его] изобличения, что так дело обстоять не может [2], если только возражающий [против нас] вкладывает в свои слова какое-нибудь содержание; если же в них нет никакого содержания, то было бы смешно искать обоснования [в споре] против того, кто не имеет обоснования ни для чего, [именно] поскольку он не имеет его: ведь такой человек, поскольку он такой, это все равно что растение. Что же касается доказательства путем изобличения, то я отмечаю у него вот какое отличие по сравнению с [обыкновенным] доказательством: человеку, который [в этом случае] дает [обыкновенное] доказательство, можно было бы приписать предвосхищение того, что вначале подлежало доказательству; если же в подобном проступке оказы-

вается повинен другой [3], то это уже изобличение, а не доказательство. Исходным пунктом против всех подобных возражений является не требование [у противника] признать, что что-нибудь или существует, или не существует (это можно было бы, пожалуй, принять за требование признать то, что вначале подлежало доказательству); но [он должен согласиться], что в свои слова он во всяком случае вкладывает какое-нибудь значение — и для себя, и для другого; это ведь необходимо, если только он высказывает что-нибудь, так как иначе такой человек не может рассуждать ни сам с собой, ни с [кем-либо] другим. Но если это принимается, тогда [уже] будет возможно доказательство [4]; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное. Однако ответственность за это доказательство лежит не на том, кто его проводит, а на том, против кого оно направлено; этот последний, упраздняя рассуждение, испытывает его на себе. А кроме того, тот, кто дал по этому вопросу свое согласие [5], тем самым признал, что есть нечто истинное независимо от доказательства...

Прежде всего, очевидно, надо во всяком случае считать верным то, что слово «быть» или слово «не-быть» имеет данное определенное значение, так что, следовательно, не все может обстоять так и [вместе с тем] иначе. Далее, если слово «человек» обозначает что-нибудь одно, то пусть это будет двуногое животное. Тем, что слово означает что-нибудь одно, я хочу сказать, что если у слова «человек» будет то значение, которое я указал (т. е. животное двуногое), тогда у всего, к чему приложимо наименование «человек», сущность бытия человеком будет именно в этом (при этом не играет никакой роли также, если кто скажет, что [то или другое] слово имеет несколько значений, только бы их было определенное число; в таком случае для каждого понятия можно было бы установить особое имя; так [обстояло бы, например, дело], если бы кто сказал, что слово «человек» имеет не одно значение, а несколько, причем одному из них соответствовало бы одно понятие двуногого животного, а кроме того, имелось бы и несколько других понятий, число которых было бы, однако же, определено: ведь тогда для каж-

дого понятия можно было бы установить особое имя. Если же это было бы не так, но было бы заявлено, что у слова неопределенное количество значений, в таком случае речь, очевидно, не была бы возможна; в самом деле, иметь не одно значение — это значит не иметь ни одного значения; если же у слов нет [определенных] значений, тогда утрачена всякая возможность рассуждать друг с другом, а в действительности — и с самим собой; ибо невозможно ничего мыслить, если не мыслишь [каждый раз] что-нибудь одно; а если мыслить возможно, тогда для [этого] предмета [мысли всегда] можно будет установить одно имя). Итак, признáем, что слово, как это было сказано вначале, имеет то или другое значение, и при этом [только] одно. Тогда, конечно, бытие человеком не может значить то же, что не-бытие человеком, если только слово «человек» означает не только [какой-нибудь] предикат одного [объекта], но и самый этот объект [как один] (мы ведь выражение «означать одно» принимаем не в смысле «означать» [те или другие] предикаты одного, так как в этом случае и «образованное», и «белое», и «человек» значили бы одно [и то же], и, следовательно, все будет [тогда] одним; ибо всем этим именам будет соответствовать одно и то же понятие). И точно так же бытие и не-бытие [чем-нибудь] не будут представлять собою одно и то же, разве лишь при употреблении одного и того же слова в разных значениях, так, например, в том случае, если бы то, что мы называем человеком, другие называли не-человеком; но перед нами стоит не вопрос, может ли одно и то же вместе быть и не быть человеком по имени, но [вопрос, может ли оно вместе быть и не быть человеком] на деле. Если же слова «человек» и «не-человек» не отличаются друг от друга по своим значениям, тогда, очевидно, и бытие не-человеком не будет отличаться от бытия человеком; следовательно, бытие человеком будет представлять собою бытие не-человеком. В самом деле, то и другое будет [в таком случае] составлять одно, потому что ведь составлять одно — это значит [относиться] как одежда и платье, [а именно в том случае], если понятие [и здесь и там] одно. Если же

«человек» и «не-человек» будут составлять одно, тогда бытие человеком будет обозначать то же самое, что и бытие не-человеком. Между тем было показано, что у слов «человек» и «не-человек» разные значения. Поэтому, если про что-нибудь правильно сказать, что оно человек, тогда оно необходимо должно быть двуногим животным (ведь именно это означает, как было сказано, слово «человек»); а если это необходимо, тогда невозможно, чтобы оно же вместе с тем не было двуногим животным (ибо слова «необходимо должно быть» значат именно «невозможно, чтобы не было»). Итак, невозможно, чтобы вместе было правильно сказать про одно и то же, что оно и является человеком, и не является человеком. И то же рассуждение применимо и к не-бытию человеком; в самом деле, бытие человеком и не-бытие человеком различаются по своим значениям, если только «быть белым» и «быть человеком» — выражения, имеющие различные значения; ведь [нельзя не заметить, что] два первых выражения противоречат друг другу в значительно большей степени, так что они, [уж конечно], имеют различные значения. Если же станут утверждать, что и белое не отличается по значению [от человека], тогда мы снова скажем то же самое, что было сказано и раньше, [а именно] что в таком случае все будет одним, а не только то, что противолежит друг другу. Но если это невозможно, то получается указанный выше результат, если только [противник] отвечает то, о чем его спрашивают. Если же он в ответе на поставленный прямо и просто вопрос указывает и отрицания, то он не дает в нем того, о чем его спрашивают. Конечно, одно и то же вполне может быть и человеком, и белым и иметь еще огромное множество других определений, однако же на вопрос, правильно ли сказать, что это вот есть человек или нет, надо давать ответ, имеющий одно значение, и не нужно прибавлять, что оно также бело и велико; ведь и нет никакой возможности перечислить все случайные свойства, количество которых ведь беспредельно; так пусть противник или перечислит все эти свойства, или [не указывает] ни одного. И точно так же поэтому пусть одно и то же

будет сколько угодно раз человеком и [вместе] не-человеком, все-таки в ответ на вопрос, есть ли это человек, не следует дополнительно указывать, что это вместе и не-человек, или уже [здесь] надо добавлять все другие случайные свойства, какие только есть и каких нет; а если противник делает это, тогда он [уже] разговора не ведет.

Вообще люди, выставляющие это положение (утверждающие возможность противоречия), уничтожают сущность и суть бытия. Им приходится утверждать, что все носит случайный характер и что бытие человеком или бытие животным в собственном смысле не существует. В самом деле, если что-нибудь будет представлять собою бытие человеком в собственном смысле, это не будет тогда бытие не-человеком или не-бытие человеком (хотя это — отрицания первого); у того, о чем мы здесь говорили [6], значение было одно, и этим одним значением (toyto) была сущность некоторой вещи [7]. А если что-нибудь обозначает сущность [вещи], это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-либо другом. Между тем, если у человека бытие человеком в собственном смысле будет заключаться в бытии не-человеком в собственном смысле или в не-бытии человеком в собственном смысле, тогда бытие это будет [уже] представлять [у него нечто] другое [по сравнению с сущностью человека]. А потому людям, стоящим на такой точке зрения, необходимо утверждать, что ни для одной вещи не будет существовать понятия, которое обозначало бы ее как сущность, но что все существует [только] случайным образом. Ведь именно этим определяется различие между сущностью и случайным свойством; так, например, белое есть случайное свойство человека, потому что он бел, а не представляет собою белое в собственном смысле. Но если обо всем говорится как о случайном бытии в другом, то не будет существовать никакой первоосновы, раз случайное свойство всегда обозначает собою определение, высказываемое о некотором подлежащем. Приходится, значит, идти в бесконечность. Между тем это невозможно, так как более двух случайных определений не вступают в соединение друг с другом. В самом деле, случайно данное

не есть случайно данное в [другом] случайно данном, разве только в том смысле, что и то и другое [из них] случайно даны в одном и том же; так, например, белое является образованным, а это последнее — белым потому, что оба этих свойства случайно оказываются в человеке. Но [если говорят] «Сократ образован» — это имеет не тот смысл, что оба этих определения (и Сократ, и образованный) случайно даны в чем-нибудь другом. Так как поэтому одно обозначается как случайно данное установленным сейчас образом, а другое так, как об этом было сказано перед тем, то в тех случаях, где о случайно данном говорится по образцу того, как белое случайно дано в Сократе, [такие случайные определения] не могут даваться без конца в восходящем направлении (epi to anō), как, например, у Сократа, поскольку он белый, не может быть какого-нибудь дальнейшего случайного определения; ибо из всей совокупности случайных определений не получается чего-либо единого. С другой стороны, конечно, по отношению к белому что-нибудь другое не будет случайно присущим ему свойством, например образованное. Это последнее являет собою случайную принадлежность по отношению к белому отнюдь не более, чем белое по отношению к нему; и вместе с тем установлено, что в одних случаях мы имеем случайные принадлежности в этом смысле, в других — по образцу того, как образованное случайно принадлежит Сократу; причем там, где имеются отношения этого последнего типа, случайная принадлежность является таковою не по отношению к [другой] случайной принадлежности, но так обстоит дело только в случаях первого рода, а следовательно, не про все можно будет говорить, как про случайное бытие. Таким образом, и в этом случае будет существовать нечто, означающее сущность. А если так, то доказано, что противоречивые утверждения не могут высказываться в одно и то же время.

Далее, если по отношению к одному и тому же предмету вместе правильны все противоречащие [друг другу] утверждения, то ясно, что в таком случае все будет одним [и тем же]. Действительно, одно и то же будет и триерой, и стеной, и человеком, раз обо всяком пред-

мете можно и утверждать, и отрицать что-нибудь, как это необходимо признать тем, которые принимают учение Протагора. И в самом деле, если кому-нибудь кажется, что человек не есть триера, то очевидно, что он не-триера. А следовательно, он вместе с тем и есть триера, раз противоречащие [друг другу] утверждения истинны. И в таком случае получается, как у Анаксагора: «Все вещи вместе», и, следовательно, ничего не существует истинным образом. Поэтому слова таких людей относятся к тому, что неопределенно [само по себе], и, думая говорить о существующем, они говорят о несуществующем; ибо неопределенное — это то, что существует [только] в возможности и не существует в действительности. Но подобным людям необходимо по поводу всякого предмета высказывать всякое утверждение или отрицание. Действительно, нелепо, если в отношении каждого предмета отрицание его самого будет иметь место, а отрицание [чего-нибудь] другого — того, чего в этом предмете нет, — происходить не будет. Так, например, если про человека правильно сказать, что он не-человек, то он, очевидно, также или триера, или не-триера. Если [в отношении к нему] [правильно] утверждение, то необходимо [должно быть правильно] также и отрицание; а если [данное] утверждение [здесь] не имеет места, то во всяком случае (ge) [соответственное] отрицание будет скорее допустимо, нежели отрицание самого предмета. Если поэтому [принимается] даже это последнее, то [должно допускаться] также и отрицание триеры, а если [ее] отрицание, то и утверждение. Вот какие результаты получаются для тех, которые выставляют это положение, а также [им приходится принимать], что нет необходимости [в каждом случае] высказывать или утверждение, или отрицание. В самом деле, если истинно, что это вот и человек, и не-человек, то ясно, что оно же не будет вместе с тем ни человеком, ни не-человеком: двум утверждениям противостоят два отрицания, а если оба утверждения сводятся там в одно, то и здесь получается одно [отрицание], противолежащее [этому объединенному утверждению].

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Ввиду того что дело может обстоять подобным образом[8] и в противном случае мир должен бы был произойти из ночи и смеси всех вещей и из небытия, наш вопрос можно считать решенным, и существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо[9] обладает, можно считать, вечным бытием. Следовательно, существует и нечто, что [его] приводит в движение. А так как то, что движется и [вместе] движет, занимает промежуточное положение, поэтому есть нечто, что движет, не находясь в движении, — нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов, [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что́ кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно... А что цель имеет место [и] в области неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она находится в этой области, а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении [само]. Теперь, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение; поэтому, если реальная деятельность осуществляется как первичное пространственное движение[10], тогда, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена — [перемена] в пространстве, если уж не по сущности; а так как в реальной деятельности дается нечто, что вызывает движение, само пребывая неподвижным, то в отношении этого бытия перемена никоим образом невозможна. Ибо первое из изменений — это движение в пространстве, а в области такого движения [первое] — круговое. Между тем круговое движение вызывается бытием, о котором мы гово-

рим сейчас. Следовательно, это — бытие, которое существует необходимо; и, поскольку оно существует необходимо, тем самым [оно существует] хорошо, и в этом смысле является началом. Ибо о том, что необходимо, можно говорить в нескольких значениях. Иногда под ним разумеется то, что [делается] насильно, потому что — против влечения, иногда то, без чего не получается благо, и так же мы обозначаем то, что не может существовать иначе, но дается безусловно [как оно есть]. Так вот, от такого начала зависит мир небес и [вся] природа. И жизнь [у него] такая, как наша, — самая лучшая, [которая у нас] на малый срок. В таком состоянии оно находится всегда (у нас этого не может быть), ибо и наслаждением является деятельность его (поэтому также бодрствование, восприятие, мышление приятнее всего, надежды же и воспоминания — [уже] на почве их). А мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет — самый лучший [тоже] в наивысшей мере. При этом разум [11] в силу причастности своей к предмету мысли мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысля [его], так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая [ими], так что то, что в нем, как кажется, есть божественного, — это скорее самое обладание, нежели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это изумительно; если же лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему; ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог...

Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей; и вместе с тем показано и то, что у этой сущности не может быть никакой величины, но она не имеет частей и неделима (она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не имеет безграничной способности; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограниченна, то ограниченной величины она не может иметь по указанной причине, а неограниченной — потому, что вообще никакой неограниченной величины не существует); но, с другой стороны, [показано] также, что это — бытие, не подверженное [внешнему] воздействию и не доступное изменению; ибо все другие движения — позже, нежели движение в пространстве. В отношении этих вопросов ясно, почему здесь дело обстоит указанным образом.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

А что касается [верховного] разума, то в отношении его встают некоторые вопросы: он представляется наиболее божественным изо всего, что мы усматриваем, но как при этом обстоит с ним дело, здесь есть некоторые трудности. Если он ничего не мыслит, тогда в чем его достоинство? Он [в таком случае] подобен спящему. А может быть, он мыслит, но эта деятельность мысли зависит от [чего-то] другого (ибо то, что составляет его сущность, — это не мысль, но способность [к мысли]). Тогда мы не имеем в нем наилучшей сущности: ценность он получает из-за мышления. Далее, независимо от того, будет ли составлять его сущность разум или мышление, что именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-нибудь другое; и если что-нибудь другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница, или это все равно, мыслить ли то, что прекрасно, или любую случайную вещь? Но пожалуй, даже неуместно думать о некоторых вещах. Поэтому очевидно, что разум мыслит самое божественное и самое ценное и не подвергается изменению; ибо изменение [здесь] — к худшему, и это уже некоторое движение. Прежде всего [надо

сказать, что] если разум не есть мысль, но способность [к мысли], тогда непрерывность мышления, естественно, должна быть ему в тягость. Затем очевидно, что [в этом случае] существовало бы нечто другое[12], более ценное, нежели разум, именно предмет разума. Ибо и мышление, и мысль мы будем иметь и тогда, если мыслить наихудшее. А если подобных вещей надо избегать (лучше и не видеть иные вещи, нежели видеть [их]), значит, мысль не могла бы быть тем, что всего лучше. Следовательно, разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль [его] есть мышление о мышлении. Между тем и знание, и чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда, как мы видим, наравлены на другое, а сами на себя [лишь] побочным образом. И если затем мыслить и быть мыслимым — это разные вещи, то спрашивается, в каком из этих двух случаев разум представляет собою благо? Ведь существо мысли и предмета мысли не одно и то же. Дело, однако, в том, что в некоторых случаях знание есть [то же, что] предмет знания: в области знаний творческих[13] это сущность, взятая без материи, и суть бытия, в области знаний теоретических — логическая формулировка [предмета] и [постигающая его] мысль. Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли. Кроме того, остается затруднение, есть ли предмет мысли [нечто] составное: тогда мысль изменялась бы, имея дело с [различными] частями целого. Но может быть, все, что не имеет материи, неделимо? Для сравнения можно привести то, что имеет место — на определенном промежутке времени — с человеческим разумом, который направлен при этом на вещи составные[14]: для него благо не в этой вот части [его предмета] или вот в этой, но лучшее, [что он может помыслить], дается ему в некотором целом — [в данном случае] как нечто от него отличное. А в отношении мысли, которая направляется сама на себя, дело обстоит подобным же образом на протяжении всей вечности.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Относительно предметов математики ограничимся этими замечаниями — насчет того что они имеют реальность и в каком смысле ее имеют, а также в каком смысле они идут впереди и в каком нет. Что же касается идей, то нам прежде всего надо рассмотреть самую теорию, которая сюда относится, не устанавливая [для нее] никакой связи с природою чисел, но как [ее] понимали те, которые первоначально указали, что есть идеи. Теория относительно идей получилась у высказавших [ее] вследствие того, что они насчет истины [вещей] прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении; поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, [устойчиво] пребывающие за пределами чувственных: о вещах текучих знания не бывает. С другой стороны, Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения (из физиков только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и для холодного; а пифагорейцы — раньше [его] — [делали это] для немногих отдельных вещей, понятие которых они приводили в связи с числами, [указывая], например, что́ есть удача, или справедливость, или брак. Между тем Сократ правомерно искал существо [вещи], так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства, так чтобы можно было даже не касаясь этого существа, рассматривать противоположные определения, а также — познает ли такие определения одна и та же наука; и по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания). Но только Сократ общим сторонам [вещи] не приписывал обособленного существования и определе-

ниям также; между тем [сторонники теории идей эти стороны] обособили и подобного рода реальности назвали идеями, так что у них получалось — на основании примерно одного и того же рассуждения, — что идеи есть у всех вещей, которым дается общее обозначение, и [выходило] приблизительно так, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей думал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, стал считать. В самом деле, идей существует, можно сказать, больше, чем единичных чувственных вещей, для которых они искали причин, придя этим путем от вещей к идеям; ибо для каждого [рода] есть нечто одноименное, и помимо сущностей единое, относящееся ко многому, имеется для всего другого — и в области здешних вещей, и в области вещей вечных. Далее, если взять те способы, которыми доказывается существование идей, ни один из них не устанавливает [такого существования] с очевидностью: на основе одних не получается с необходимостью силлогизма, на основе других идеи получаются и для тех объектов, для которых они [ими] не предполагаются. По «доказательствам от наук» идеи будут существовать для всего, что составляет предмет науки, на основании «единого, относящегося ко многому», [они получаются] и для отрицаний, а на основании «наличия объекта у мысли по уничтожении [вещи]» — для [отдельных] преходящих вещей [как таких]: ведь о них имеется [у нас] некоторое представление. Далее, из наиболее точных доказательств одни устанавливают идеи отношений, для которых, по словам [авторов теории], не существует отдельного самостоятельного рода, другие утверждают «третьего человека». И вообще говоря, доказательства, относящиеся к идеям, упраздняют то, существование чего лицам, утверждающим идеи, важнее существования идей: выходит, что на первом месте не стоит «пара», но число и что существующее в отношении — раньше, чем существующее в себе, и сюда же принадлежат все выводы, где отдельные [мыслители], примкнувшие к учению об идеях, пришли в столкновение с основными началами [этого учения]. Далее, согласно исходным положениям, на основании

которых они утверждают существование идей, должны существовать не только идеи сущностей, но и [идеи] многого другого (в самом деле, мысль есть *одна* [мысль] не только когда она направлена на сущности, но и в тех случаях, когда даются не сущности и науки имеют своим предметом не только сущность; и можно сделать несметное число других подобных выводов). Между тем по [логической] необходимости и существующим относительно идей взглядам, раз возможно приобщение к идеям, тогда должны существовать только идеи сущностей; ибо приобщение к ним не может носить характер случайности, но по отношению к каждой идее причастность должна иметь место постольку, поскольку эта идея не высказывается о подлежащем (например, если что-нибудь причастно к двойному в себе, оно причастно и к вечному, но через случайное соотношение; ибо для двойного быть вечным — случайно). Таким образом, идеи будут [всегда] представлять собою сущность. А у сущности одно и то же значение и в здешнем мире, и в тамошнем. Иначе какой еще может иметь смысл говорить, что есть что-то помимо здешних вещей — единое, относящееся ко многому? И если к одному и тому же виду (группе) принадлежат идеи и причастные им вещи, тогда [между ними] будет нечто общее (действительно, почему для преходящих двоек и двоек многих, но вечных существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для двойки самой по себе, с одной стороны, и какой-нибудь отдельной двойки — с другой?). Если же вид здесь не один и тот же, тогда у них было бы только одно имя общее и было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком Каллия и кусок дерева[15], не усмотрев никакой общности между ними. А если мы примем, что общие определения во всех отношениях соответствуют идеям, например «плоская форма» и другие части понятия подходят к кругу в себе и здесь будет только прибавляться указание на самостоятельность бытия, в таком случае надо проследить, не оказалось ли бы это совсем бессодержательным. В самом деле, где именно [это указание] будет прибавляться? Там ли, где говорится о центре, там ли, где о плоско-

сти, или — ко всем частям [определения] вообще? Ведь все, что входит в состав сущности [16], — это идеи, например живое существо и двуногое [17]. А кроме того, ясно, что «самостоятельность бытия» — по образцу плоскости — должна быть некоторою реальностью, которая будет входить во все идеи в качестве рода.

ГЛАВА ПЯТАЯ

А в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какую же пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам — либо тем, которые обладают вечностью, либо тем, которые возникают и погибают. Дело в том, что они не являются для этих вещей причиною движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают и для познания всех остальных предметов (они ведь и не составляют сущность этих предметов, иначе они были бы в них), и — точно так же — для их бытия, раз они не находятся в причастных к ним вещах. Правда, можно бы было, пожалуй, подумать, что они являются причинами таким же образом, как белое, если его подмешать, [будет причиною] для белого предмета. Но это соображение — высказывал его прежде всего Анаксагор, а потом, в своем разборе трудностей, Евдокс и некоторые другие — представляется слишком уж шатким (нетрудно выдвинуть много невозможных последствий против такого взгляда). А вместе с тем и из идей [как таких] не получается остального [бытия] ни одним из тех способов, о которых [здесь] обычно идет речь. Говорить же, что это образцы и что все остальное им причастно, — это значит говорить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами. Что это за существо, которое действует, взирая на идеи? Может и быть, и появляться что-нибудь сходное [с чем угодно], в то же время и не образуя копии [с него], так что, и если есть Сократ, и если нет его, может появиться такой человек, как Сократ; и подобным же образом, очевидно, [было бы] и в том случае, если бы Сократ был вечным. Точно так же будет несколько образцов у одной и той же вещи, а значит, и [несколько] идей, например у человека — живое существо и двуно-

гое, а вместе с тем и человек в себе. Далее, не только для воспринимаемых чувствами вещей являются идеи образцами, но также и для них самих, например род — для видов, которые есть у рода; так что одно и то же будет и образцом, и копией [образца]. Далее, покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]? Между тем в «Федоне» дело изображается таким образом, что идеи являются причинами и для бытия, и для возникновения [вещей]; и, однако же, при наличии идей, все же [вещи] не получаются, если нет того, что произведет движение, и возникает многое другое, например, дом и кольцо, для которых они не принимают идей; а потому ясно, что и то, для чего они идеи принимают, может и существовать, и возникать благодаря таким же причинам, как и вещи, указанные сейчас, а не благодаря идеям. Но впрочем, относительно идей можно и этим путем, и в форме более отвлеченных и точных доводов привести много [возражений], подобных тем, которые мы рассмотрели [сейчас].

КАТЕГОРИИ

ГЛАВА ПЯТАЯ

Сущностью, о которой бывает (идет) речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые [так] в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определенный человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для [этого] вида является живое существо. Поэтому здесь мы и говорим о вторичных сущностях, например это — человек и живое существо.

Из предыдущего ясно, что у того, что сказывается о подлежащем, должно сказываться о нем как имя, так и понятие; так, например, человек сказывается, как о

подлежащем, об определенном человеке — и о нем, конечно, сказывается имя [человека]; на самом деле можно будет отдельного человека обозначить именем человека, а равным образом и понятие человека может быть высказано относительно отдельного человека: ведь отдельный человек является вместе с тем и человеком. Таким образом, и имя, и понятие могут сказываться о подлежащем. Напротив, у того, что находится в подлежащем, в большинстве случаев ни имя, ни понятие не сказываются о подлежащем; в некоторых же случаях имя вполне может [иногда] сказываться о подлежащем, но по отношению к понятию это невозможно. Так, «белое», находясь в теле как подлежащем, сказывается о подлежащем (ведь тело называется белым), но понятие белого никогда не может сказываться о теле. А все остальное или сказывается о первичных сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Это становится ясным, если брать индивидуальные случаи: животное, например, сказывается о человеке, поэтому оно будет сказываться и об отдельном человеке: если бы оно не сказывалось ни об одном из отдельных людей, оно не могло бы сказываться и о человеке вообще. С другой стороны, цвет находится в теле; следовательно, и в отдельном теле: если бы он не находился ни в одном из отдельных тел, он не мог бы находиться и в теле вообще. Таким образом, все остальное или сказывается о первичных сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первичных сущностей, не могло бы существовать и ничего другого.

Что касается вторичных сущностей, то вид является в большей степени сущностью, чем род: он ближе к первичной сущности. В самом деле, если кто-нибудь станет определять первичную сущность, [указывая], что́ она такое, он понятнее (точнее) и ближе определит ее, указав вид, чем указав род; так, определяя отдельного человека, он понятнее (точнее) определит его, указав человека, нежели [указав] живое существо; первое [определение] — более характерное для отдельного человека, второе — более общее; и, определяя отдельное дерево, мы точнее определим его, указывая дерево, нежели

растение. Далее, первичные сущности называются сущностями по преимуществу, потому что для всего остального они являются подлежащими и все остальное сказывается о них или находится в них. Но подобно тому как первичные сущности относятся ко всему остальному, таким же образом и вид относится к роду; в самом деле, вид является подлежащим для рода: ведь роды сказываются о видах, но виды с своей стороны не находятся в таком же отношении к родам. Значит, еще и по этой причине вид является в большей степени сущностью, чем род. Если же взять самые виды, поскольку они не являются родами, то здесь один не является в большей степени сущностью, чем другой: твое определение будет нисколько не ближе, если ты укажешь человека в применении к отдельному человеку, чем если ты укажешь лошадь в применении к отдельной лошади. Таким же точно образом и из первичных сущностей одна вещь не является в большей степени сущностью, чем другая. Отдельный человек является сущностью нисколько не в большей степени, чем отдельный бык.

Вполне справедливо вслед за первичными сущностями из всего прочего одни только роды и виды называются вторичными сущностями: только одни эти высказывания раскрывают первичную сущность. В самом деле, если кто-нибудь будет определять отдельного человека, указывая, что́ он такое, он подходящим образом определит его, указывая [его] вид или род, и притом сделает [его] понятнее, обозначая (указывая) [его] человеком, нежели животным. Но в случае какого-либо другого указания это будет здесь указание неподходящее (чуждое), например если указывать «белое» или «бежит» или что бы то ни было подобное. Потому вполне справедливо из всего остального только роды и виды называются сущностями. Далее, первичные сущности, служа подлежащими для всего остального, называются сущностями в самом основном смысле. И как первичные сущности относятся ко всему прочему, так же относятся ко всему остальному виды и роды первичных сущностей: ведь о них сказывается все остальное. В самом деле, отдельного человека можно назвать грамматиком; значит, так можно назвать и человека, и живое существо. И по-

добным же образом обстоит дело и во всех остальных случаях.

Общей чертой для всякой сущности является не быть в подлежащем. В самом деле, первичная сущность не находится в подлежащем и не сказывается о подлежащем. Относительно же вторых сущностей ясно и само собой, что они не находятся в подлежащем: ведь человек сказывается об отдельном человеке как о подлежащем, но он не находится в подлежащем, ибо человек не находится в отдельном человеке. Таким же образом и живое существо сказывается как о подлежащем об отдельном человеке, но вместе с тем живое существо не находится в отдельном человеке. А затем у того, что находится в подлежащем, имя может, конечно, сказываться о подлежащем, но понятие ни в коем случае. Напротив (между тем), у вторичных сущностей сказывается о подлежащем и понятие, и имя: ведь понятие человека можно будет высказать по отношению к отдельному человеку и понятие живого существа — также. Поэтому сущность не принадлежит к числу того, что находится в подлежащем.

Мы не имеем здесь при этом специального свойства сущности, но и [видовое] отличие (diaphora) принадлежит к числу того, что не находится в подлежащем. Ведь «живущее на суше» и «двуногое» сказывается как о подлежащем о человеке, но не находится в подлежащем: двуногое или живущее на суше не находится в человеке. Равным образом и понятие (содержание) видового отличия сказывается обо всем, о чем сказывается видовое отличие: например, если в применении к человеку говорится о «живущем на суше», то о нем же может быть высказано и понятие «живущего на суше»: ведь человек есть то, что живет на суше. И пусть вас не смущает то обстоятельство, что части сущностей находятся в целых как в подлежащих, чтобы нам не пришлось утверждать, что эти части — несущности: ведь о том, что находится в подлежащем, говорилось не в смысле вещей, которые как части находятся в чем-нибудь.

У сущности и у [видовых] отличий та общая черта, что все получает по ним одинаковое (однозначное) наименование. Все заимствованные от них определения

(сказуемые — catēgoriai) сказываются или об индивидуумах, или о видах. На основе первичной сущности не дается никакое определение (сказуемое); она ведь не сказывается ни о каком подлежащем. Что же касается вторичных сущностей, то вид сказывается об индивидууме, а род — и о виде, и об индивидууме. Подобным же образом и [видовые] отличия сказываются и о видах, и об индивидуумах. С другой стороны, первичные сущности принимают определение через видовое понятие и через родовое понятие, а вид — через родовое. Ибо все, что говорится о сказуемом, может быть сказано и о подлежащем. Таким же точно образом и виды и индивидуумы принимают определение через понятие [своего видового] различия. Между тем однозначными (синонимными) были у нас названы те предметы, у которых и имя общее, и понятие одно и то же. Поэтому все получающее обозначение от [вторичных] сущностей и от [видовых] отличий получает однозначные (синонимные) наименования.

Всякая сущность, по-видимому, означает некоторую данную вещь. По отношению к первичным сущностям бесспорно и истинно, что здесь имеется в виду такая вещь. То, что этим путем указывается, есть [нечто] неделимое и единое по числу. Что же касается вторичных сущностей, то они тоже, казалось бы, соответственно характеру (форме) делаемого высказывания обозначают некоторую данную вещь — если, [например], сказать (говорить) о человеке или о живом существе; однако же это не совсем верно — скорее таким путем обозначается некоторое качество: ведь подлежащее [здесь] не одно, как при первичных сущностях, но человек и живое существо высказываются о многих [единичных предметах]. Только вторичные сущности обозначают не просто отдельное качество, как это делает, [например], белое: ведь белое не означает ничего другого, кроме качества. Между тем вид и род устанавливают качество в отношении к сущности: они обозначают (указывают на) некоторую качественно определенную сущность. Род при этом дает более общее определение, чем вид: если назвать живое существо, этим достигается больший охват, чем если назвать человека.

У сущностей также имеется то свойство, что ничто не является им противоположным; в самом деле, что могло бы быть противоположно первичной сущности, например отдельному человеку или отдельному животному? Ничего противоположного [здесь] нет. Равным образом нет ничего противоположного и человеку [вообще] или животному [вообще]. При этом здесь мы не имеем отличительного свойства сущности, но то же самое встречается и во многих других случаях, например при количественных определениях. Величине в два локтя или в три локтя нет ничего противоположного, также и десяти и [вообще] ничему из подобных определений; разве только если сказать, что многое противоположно немногому (малочисленному) или большее — малому. Во всяком случае из числа определенных количеств ни одно не противоположно ни одному [другому].

К сущности, по-видимому, неприменимы [определения] «больше» и «меньше»...

Главной особенностью сущности является, по-видимому, то, что, будучи тожественной и единой по числу, она может получать противоположные определения. По отношению к остальному — всюду, где мы не имеем сущностей, — нельзя было бы указать на что-нибудь подобное, что, будучи единым по числу, способно принимать противоположные определения; так, цвет, единый и тожественный по числу, не может быть белым и черным; равным образом, то же самое действие, единое по числу, не будет плохим и хорошим. И то же самое имеет место во всех случаях, где мы не имеем дело с сущностями. Между тем сущность, будучи единой и тожественной по числу, может принимать противоположные определения; так, например, отдельный человек, будучи единым и тожественным себе, иногда делается белым, иногда черным, а также теплым и холодным, дурным и хорошим. По отношению ко всему другому это не имеет места, разве только кто-нибудь укажет на речь и на [человеческое] мнение, утверждая, что они способны принимать противоположные определения. В самом деле, одна и та же речь кажется истинной и ложной; например, если истинно утверждение, что кто-нибудь сидит, то, когда он встанет, это же самое утверждение

будет ложным. То же самое и по отношению к мнению: если кто-нибудь правильно полагает, что такой-то человек сидит, то, когда этот последний встанет, первый, сохраняя о нем то же самое (прежнее) мнение, будет уже судить неправильно. Однако если и допустить это, то здесь все-таки существует различие в способе, [которым здесь и там даются противоположные определения]. У сущностей их свойства, меняясь сами, принимают противоположные определения. Ставши холодным из теплого, оно (такое свойство) изменилось (ибо получило другое качественное выражение), и также — став из белого черным и из дурного хорошим. Таким же точно образом и все остальное, подвергаясь изменению, допускает противоположные определения; между тем речь и мнение, будучи сами по себе во всех отношениях неподвижными, остаются совершенно без изменений, но вследствие движения в предмете для них получает силу противоположная оценка; действительно, речь (утверждение) остается все та же, [например] что кто-нибудь сидит, но в результате происшедшего движения в предмете она оказывается иногда истинной, иногда ложной. Так же обстоит дело и с мнением. Поэтому допускать противоположные определения в зависимости от собственной перемены — это составляет отличительное свойство сущности, если учитывать способ, [при котором они имеют место]. Если же кто-нибудь признал бы также, что речь и мнение допускают противоположные определения, то это [будет] неверно. Речи и мнению приписывается способность допускать противоположные определения не потому, что они сами допускают что-нибудь, но потому, что в чем-то другом переменилось состояние: в зависимости от того, имеет ли место или нет [указываемый] факт, через это называется истинной или ложной сама речь, а не в зависимости от того, что они сами допускают противоположные определения; в самом деле, ни речь, ни мнение непосредственно нисколько и ничем не приводятся в движение. Поэтому ввиду отсутствия в них какого-либо изменения они не способны принимать противоположные определения. Между тем сущность признается способною принимать такие определения, поскольку она эти определения

принимает сама: она принимает болезнь и здоровье, белый и черный цвет; принимая сама каждое из таких определений, она признается допускающей противоположные определения. Потому отличительным свойством сущности является то обстоятельство, что, будучи тою же самой и единой по числу, она допускает противоположные определения через изменение ее самой. Теперь довольно о сущности.

АНАЛИТИКА ВТОРАЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ВТОРАЯ

Про каждую вещь мы думаем, что ее знаем безусловно, а не софистически, по случайным [признакам], когда мы думаем, что знаем причину, в силу которой [данная] вещь есть, [следовательно], что она причина ее и что это не может обстоять иначе. Итак, ясно, что знание есть нечто в этом роде, ибо что касается незнающих и знающих, то первые думают, что [именно] так обстоит дело [со знанием], а знающие и имеют [знание]. Поэтому невозможно, чтобы с тем, о чем есть безусловное знание, дело обстояло иначе... Знаем [предмет] также и посредством доказательства. Доказательством же я называю силлогизм, который дает знание. А [силлогизмом], который дает знание, я называю такой, посредством которого мы [вещь] знаем потому, что мы его имеем. Поэтому, если знание понять так, как мы приняли, то необходимо, чтобы и доказывающая наука основывалась на [положениях] истинных, первичных, неопосредствованных, более известных и предшествующих [доказываемому] и на причинах, [в силу которых выводится] заключение. Ибо такими будут и начала, свойственные тому, что доказывается. В самом деле, силлогизм можно получить и без этих [положений и причин], доказательство же нельзя, так как [без них] не приобретается знание. Следовательно, [эти положения] должны быть истинными, ибо нельзя иметь знание о том, чего нет, как, например, о том, что диаметр соизмерим [со стороною]. Из первичных же недоказуемых [положений] [доказательство должно вестись] потому, что нет знания

[доказуемого], если нет доказательства этого. Ибо знать то, для чего имеется доказательство, и не случайным образом, — это и значит иметь доказательство. [Для доказательства] должны быть причины и [положения] более известные и предшествующие [доказываемому]: причины — потому, что мы тогда познаем [предмет], когда знаем [его] причину; предшествующие [положения]—потому, что [они] причины, а ранее известные [положения] — не только в том смысле, что понимают, но и в том, что знают, что [данный предмет] есть. Предшествующее и более известное надо понимать двояко, ибо не одно и то же предшествующее по [своей] природе и предшествующее для нас, а также более известное безусловно и более известное нам. Предшествующим и более известным для нас я называю то, что ближе к чувственному восприятию; предшествующим и более известным безусловно — то, что находится дальше [от него]. Всего же дальше [от чувственного восприятия] — наиболее общее, всего ближе [к нему] — отдельное и [оба] они противоположны друг другу. «Из первичных» же означает: из свойственных [данному предмету] начал, ибо первичное и начало я считаю за одно и то же. Началом же доказательства является неопосредствованная посылка, а неопосредствованной является такая, которой не предшествует никакая другая. Посылка же есть одна из частей высказывания, в котором нечто одно приписывается другому. Диалектическая [посылка] есть та, которая одинаково берет одну из двух [частей противоречия]; доказывающая — которая одну [из них] определенно берет за истинную. Высказывание же есть та или другая часть противоречия, а противоречие — такое противоположение, которое само по себе не имеет ничего среднего. Та из частей противоречия, которая что-то приписывает чему-то, есть утверждение, та же [часть], которая что-то устраняет [от чего-то], — отрицание. Из неопосредствованных силлогистических начал тезисом, или положением, я называю то, которое нельзя доказать и которое тому, кто будет что-нибудь изучать, не необходимо иметь. То [положение], которое необходимо иметь тому, кто будет что-нибудь изучать, я называю аксиомой; некоторые такие [положения], конечно, имеются, и к ним

главным образом мы обыкновенно и применяем это обозначение. Положение, которое содержит ту или другую часть высказывания, [когда] говорю, например, «нечто есть» или «нечто не есть», есть предположение, без этого же — определение. Определение есть именно положение; в самом деле, занимающийся арифметикой выдвигает положение, что единица в количественном отношении неделима, но это не есть предположение. Ибо [определение], что́ есть единица, и [суждение], что единица есть, — не тождественны.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Таким образом, относительно силлогизма и доказательства ясно, что́ представляет собою каждое из них и каким образом они строятся, вместе с тем и относительно доказывающей науки, ибо она то же самое, [что доказательство]...

Однако можно сомневаться... появляются ли способности [познавания], не будучи врожденными, или, будучи врожденными, остаются [сначала] скрытыми [для нас]? Если бы мы их уже имели, то это было бы нелепо, ибо [тогда] оказалось бы, что для тех, которые имеют более точные знания, чем доказательство, эти [знания] остались бы скрытыми. Если же мы приобретаем эти способности, не имея их раньше, то как мы можем познавать и научаться [чему-нибудь], не имея предшествующего познания? Это ведь невозможно, как мы уже сказали по поводу доказательства. Очевидно поэтому, что нельзя иметь [эти способности заранее], и невозможно, чтобы они возникли у незнающих и не наделенных никакой способностью. Поэтому необходимо обладать некоторой возможностью, однако не такой, которая превосходила бы эти [способности] в отношении точности. Но такая возможность, очевидно, присуща всем живым существам. В самом деле, они обладают прирожденной способностью разбираться, которая называется чувственным восприятием. Если же чувственное восприятие [присуще], то у одних живых существ что-то остается

от чувственно воспринятого, а у других не остается. Одни живые существа, у которых [ничего] не остается [от чувственно воспринятого], вне чувственного восприятия или вообще не имеют познания, или не имеют [познания] того, что не остается [в чувственном восприятии]. Другие же, когда они чувственно воспринимают, удерживают что-то в душе. Если же таких [восприятий] много, то получается уже некоторое различие, так что из того, что остается от воспринятого, у одних возникает [некоторое] понимание, а у других нет. Таким образом, из чувственного восприятия возникает, как мы говорим, [некоторая] способность помнить. Из часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же или из всего общего, сохраняющегося в душе, [то есть] из чего-то помимо многого, что содержится как тождественное во всех [вещах], берут свое начало навыки и наука. Навыки — если дело касается создания [вещей], наука — если дело касается существующего. Таким образом, эти способности [познания] не обособлены и не возникают из других способностей, более известных, а из чувственного восприятия. Подобно тому как [это бывает] в сражении, после того как [строй] обращен в бегство: когда один останавливается, останавливается другой, а затем и третий, пока [все] не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытать нечто подобное. То, что уже раньше было сказано, но не ясно, мы объясним еще раз. В самом деле, если что-то из неотличающихся [между собой вещей] удерживается [в воспоминании], то появляется впервые в душе общее (ибо воспринимается что-то отдельное, но восприятие есть [восприятие] общего, например человека, а не [отдельного] человека — Каллия). Затем останавливаются на этом, пока не удерживается [нечто] неделимое и общее, например [останавливаются на] таком-то живом существе, пока [не удерживается образ] живого существа [вообще]. И на этом также останавливаются. Таким образом, ясно, что первичное нам необходимо познавать посредством индукции, ибо таким [именно] образом восприятие порождает общее. Так как из способностей мыслить, обладая

которыми мы познаем истину, одними всегда постигается истина, — а другие ведут также к ошибкам (например, мнение и рассуждение), истину же всегда дают наука и ум, то и никакой другой род [познания], кроме ума, не является более точным, чем наука. Начала же доказательств более известны, [чем сами доказательства], а всякая наука обосновывается. [Таким образом], наука не может иметь [своим предметом] начала. Но так как ничто, кроме ума, не может быть истиннее, чем наука, то ум может иметь [своим предметом] начала. Из рассматриваемого [здесь видно] также, что начало доказательства не есть доказательство, а поэтому и наука не есть [начало] науки. Таким образом, если помимо науки не имеем никакого другого рода истинного [познания], то ум может быть началом науки. И начало может иметь [своим предметом] начала, а всякая [наука] точно так же относится ко всякому предмету.

ФИЗИКА

I КНИГА (А)

1

Так как научное знание возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины или элементы путем их познавания (ведь мы тогда уверены в познании всякой вещи, когда узнаем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо определить прежде всего то, что относится к началам. Естественный путь к этому идет от более известного и явного для нас к более явному и известному с точки зрения природы вещей: ведь не одно и то же то, что известно для нас и прямо, само по себе. Поэтому необходимо дело вести именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и известному по природе. Для нас же в первую очередь ясно и явно более слитное, затем уже отсюда путем разграничения становятся известными начала и элементы. Поэтому надо идти от общего к частному. Именно вещь, взятая в целом, более знакома для чувства, а общее

есть нечто целое, так как оно охватывает многое наподобие частей. То же известным образом происходит с именем и его определением: имя, например круг, обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение разделяет его на частности, и дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями, потом уже различают каждого в отдельности.

2

Необходимо признать, что существует или единое начало, или многие, и если единое, то или неподвижное, как говорят Парменид и Мелисс, или подвижное, как говорят натурфилософы, считая первым началом одни воздух, другие воду; если же начал много, то они должны быть или в ограниченном количестве, или безграничном, и если в ограниченном, но большем одного, то их или два, или три, или четыре, или какое-нибудь иное число, а если в безграничном, то они или таковы, как говорит Демокрит, т. е. все одного рода, но различной формы, или различных видов, или даже противоположных. Сходным путем идут и те, которые исследуют все существующее в количественном отношении: они прежде всего рассматривают, является ли то, из чего состоит существующее, единым или многим, и, если это многое, ограниченно оно или безгранично; следовательно, и они ищут определенное начало и элемент, единое оно или многое. Однако рассмотрение вопроса, является ли сущее единым и неподвижным, не относится к исследованию природы: как геометр не должен возражать тому, кто отрицает его начала, — это дело другой науки или общей всем, — так же и тот, кто занимается исследованием природных начал: ведь одно «единое», и притом единое в таком виде, еще не будет началом. Начало есть начало чего-нибудь или каких-нибудь вещей.

5

До этих приблизительно пор идет с нами и большинство прочих натурфилософов, как мы сказали раньше: все они, устанавливая элементы и так называемые ими

начала, хотя и без логических обоснований, все-таки говорят о противоположностях как бы вынуждаемые самой истиной. Различаются же они друг от друга тем, что одни берут начала более первые, другие — производные, одни — более известные по понятию, другие — по чувству, именно: одни считают причиной возникновения теплое и холодное, другие — влажное и сухое, иные — нечет и чет, некоторые — вражду и дружбу, а это все отличается друг от друга указанным способом. Таким образом, они говорят в некотором отношении одно и то же и в то же время различное: различное, поскольку оно и кажется таким для большинства, одно и то же — по аналогии; именно: они берут начала из одного и того же ряда, так как одни из противоположностей заключают в себе другие, а другие заключаются в них. В этом именно отношении они говорят и одинаково, и по-разному, то хуже, то лучше: одни — о более знакомом на основе понятия (как было сказано раньше), другие — на основе чувства. Ведь общее известно нам по понятию, частное — по чувству, так как понятие относится к общему, чувственное восприятие — к частностям, например большое и малое известно по понятию, плотное и редкое — по чувству. Итак, что начала должны быть противоположными, это ясно.

7

Так как слово «возникать» употребляется в различных значениях и одни предметы не возникают просто, а возникают как нечто определенное, просто же возникают только одни сущности, то, очевидно, в основе всего прочего должно лежать нечто становящееся; именно и количество, и качество, и отношение к другому, и когда, и где возникают на основе какого-нибудь субстрата, так как одна только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории по отношению к ней. А что и сущности, и все остальное, просто существующее, возникают из какого-нибудь субстрата, это очевидно из наблюдений. Всегда ведь лежит в основе что-нибудь, из чего происходит возникающее, например растения и животные из семени. Возникают же просто возникающие

предметы или путем переоформления, как статуя, или путем прибавления, как растущие тела, или путем отнятия, как Герм из камня, другие путем составления, как дом, и путем качественного изменения, как изменяющиеся в отношении материи. Очевидно, что все возникающие таким путем предметы возникают из лежащего в основе субстрата. Из сказанного, таким образом, ясно, что все возникающее бывает всегда сложным: есть нечто возникшее, и есть то, что становится таким, и это последнее двоякого рода: или лежащее в основе, т. е. подлежащее, или противолежащее. Я разумею здесь следующее: противолежит — необразованность, лежит в основе — человек; и бесформенность, безобразие, беспорядок я называю противолежащим, а медь, камень, золото — подлежащим. Очевидно, таким образом, если существуют причины и начала для вещей, существующих по природе, из которых, как первых, они возникли не по совпадению, но каждое по той сущности, по которой именуется, то все возникает из подлежащего и формы; именно: образованный человек слагается известным образом из человека и из образованного, так как ты сможешь разложить предложения на эти термины. Ясно, таким образом, как возникающее будет возникать из указанных составных частей... Итак, сколько начал принимает участие в возникновении природных тел и каковы они, об этом сказано; ясно также, что должно что-нибудь лежать в основе противоположностей и что противоположных начал должно быть два. Но в другом отношении это не является необходимым: достаточно, если одна из двух противоположностей будет производить изменение своим отсутствием или присутствием. Лежащая в основе природа познаваема по аналогии: как относится медь к статуе, дерево к ложу или материал и неоформленное вещество, до принятия формы, ко всему обладающему формой, так и природный субстрат этот относится к сущности, определенному и существующему предмету. Итак, одним началом является этот субстрат (не в том смысле одним и сущим как определенный предмет), другим началом — то, чему соответствует понятие (форма), кроме того, противоположное ей — «лишенность».

1

Из существующих предметов одни существуют по природе, другие в силу иных причин. По природе, мы говорим, существуют животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, вода, воздух. Все упомянутое очевидно отличается от того, что образовано не природой: ведь каждое из них носит в самом себе начало движения и покоя, будь то по отношению к месту, увеличению и уменьшению или качественному изменению. А ложе, плащ и все предметы подобного рода, поскольку они относятся к определенной категории и образованы искусственно, не имеют в себе никакого врожденного стремления к изменению, а имеют его постольку, поскольку им приходится состоять из камня, земли или соединения этих тел, так как природа есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, по себе...

2

Так как природа двояка, она есть форма и материя, то вопрос следует рассматривать так же, как мы стали бы изучать курносость, чтó она такое. Следовательно, подобные предметы нельзя брать ни без материи, ни с одной материальной стороны. Однако затруднение может возникнуть и относительно следующего: раз существуют две природы, с которой из двух должен иметь дело физик или, может быть, с тем, что составлено из них обеих? Но если с тем, что составлено из них обеих, то и с каждой из них. Должна ли познавать ту и другую одна и та же наука или разные? Кто обратит внимание на древних, тому покажется, что дело физика — материя: и Эмпедокл, и Демокрит лишь в незначительной мере коснулись формы и сути бытия. Но если искусство подражает природе, то к одной и той же науке относится познание формы и материи в определенных границах; например, врачу надо знать и здоровое состояние, и желчь, и флегму, с которыми связано

здоровье, так же строителю и вид дома, и материал — кирпич и дерево; то же относится и к другим. Следовательно, дело физики познавать ту и другую природу, кроме того, той же самой науке надлежит познавать «ради чего» и цель, а также все, что происходит ради этого. Ведь природа есть цель и «ради чего»: там, где при непрерывном движении имеется конечная остановка, она и есть цель и «ради чего»... Желательно ведь, чтобы не все было конечной целью, но наилучшее, так как и искусства обрабатывают материал: одни просто, другие — приспособляя для удобного пользования, и мы сами пользуемся всеми предметами, как если бы они существовали ради нас. В известном отношении ведь и мы являемся целью, так как «ради чего» имеет двоякое значение... Есть также два искусства, овладевающие материалом и познающие его: одно искусство пользования, другое — архитектоника производящего искусства. Ведь и искусство пользования есть в известном отношении архитектоника, но отличается от нее тем, что познает форму; архитектоника же обрабатывает материал; именно: кормчий знает, какова должна быть форма руля, и предписывает ее, производящий же знает руль — из какого дерева и какими приемами его сделать. Итак, в предметах искусства мы обрабатываем материю ради определенного дела, а в телах физических она дана как существующая.

5

Все возникающее возникает или ради чего-нибудь, или нет; в первом случае или по выбору, или не по выбору, но в обоих случаях ради чего-нибудь, очевидно, следовательно, что и в происходящем не по необходимости и не по большей части найдутся явления, которым может быть присуща цель. Ради чего-нибудь происходит все то, что производится размышлением и что производится природой. И вот подобные явления, когда они происходят по совпадению (акцидентально), мы называем случайными, ибо как бытие бывает само по себе и по совпадению, такими могут быть и причины, например для дома причина по себе — строитель, а по

совпадению — белый или образованный. Причина по себе есть нечто определенное, по совпадению — нечто неопределенное, так как в одном предмете может совпадать бесконечно многое.

8

Имеется причина «ради чего» в том, что возникает и существует по природе. Далее, там, где есть какая-нибудь цель, ради нее делается и первое, и следующее по порядку. Итак, как делается каждая вещь, такова она и есть по своей природе, и какова она по природе, так и делается, если ничто не будет мешать. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных предметов, он возникал бы так же, как теперь делается искусством; если же природные тела возникали бы не только природным путем, но и путем искусства, они возникали бы соответственно своему природному бытию. Следовательно, одно возникает ради другого. Вообще же искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей. Если, таким образом, искусственные произведения возникают ради чего-нибудь, то ясно, что и природные, ибо последующее и предыдущее и в искусственных, и в природных произведениях одинаковым образом относятся друг к другу. Яснее всего это выступает у прочих животных, которые производят вещи без искусства, без исследований и без советов, почему некоторые чрезвычайно недоумевают, работают ли пауки, муравьи и подобные им существа с помощью разума или чего-нибудь другого. Если идти постепенно в этом направлении, становится очевидным, что и в растениях полезные им части возникают ввиду определенной цели, например листья ради защиты плода. Так что если по природе и ради чего-нибудь ласточка делает гнездо, а паук паутину и растения производят листья ради плодов, а корни растут не вверх, а вниз ради питания, то очевидно, что имеется подобная причина в телах, возникающих и существующих по природе. А так как природа двояка: с одной стороны, как материя, с другой — как форма, она же цель, а ради цели существует все

остальное, то она и будет причиной «ради чего». Ошибки бывают и в произведениях искусства: неправильно написал грамматик, неправильно врач составил лекарство, отсюда ясно, что они могут быть и в произведениях природы. Если существуют некоторые произведения искусства, в которых «ради чего» достигается правильно, а в ошибочных «ради чего» намечается, но не достигается, то это же самое имеется и в произведениях природы, и уродства суть ошибки в отношении такого же «ради чего».

III КНИГА (Г)

4

Так как наука о природе имеет дело с величинами, движением и временем, каждое из которых необходимо должно быть или бесконечным, или конечным (хотя не все является бесконечным или конечным, например состояние или точка; им одинаково, может быть, нет необходимости быть ни тем ни другим), то будет уместно, ведя исследование о природе, рассмотреть вопрос о бесконечном, существует оно или нет, и, если существует, что оно такое. Доказательством, что такое теоретическое рассмотрение свойственно нашей науке, служит тот факт, что все, которые достойным упоминания образом касались этой философии, рассуждали о бесконечном, и все полагают его в виде известного начала вещей. Некоторые, как пифагорейцы и Платон, берут его само по себе, считая само бесконечное не акциденцией чего-нибудь, а сущностью, с той только разницей, что пифагорейцы полагают его в чувственно воспринимаемых вещах (они ведь говорят, что число от них неотделимо) и утверждают, что есть бесконечность за пределами неба, а Платон говорит, что за небом нет никакого тела и даже идей, так как они нигде не помещаются, а бесконечное имеется и в чувственно воспринимаемых вещах, и в идеях. Далее, пифагорейцы считают бесконечное четным числом; оно, будучи заключено внутри и ограничено нечетным числом, сообщает существующим вещам бесконечность. Доказательством служит то, что происходит с числами; именно если на-

кладывать гномоны вокруг единицы и сделать это далее (для четных и нечетных отдельно), в одном случае получается всегда особый вид фигуры, в другом — один и тот же. Платон же признает две бесконечности: «большое» и «малое». А натурфилософы всегда рассматривают в качестве носителя бесконечности какую-нибудь другую природу из так называемых элементов, например воду, воздух или среднее между ними. Никто из тех, кто устанавливает элементы в ограниченном числе, не вводит бесконечности; те же, которые делают элементы бесконечными, как Анаксагор и Демокрит—один из гомеомерий, другой из панспермии фигур, — говорят, что бесконечное есть непрерывное по соприкосновению...

...Теоретическое рассмотрение бесконечного является вполне подходящим для физика.

VII КНИГА (II)

3

Из всего прочего скорее всего можно предположить наличие качественного изменения в фигурах, формах, свойствах именно при их приобретении или утрате, но ни в том, ни в другом случае его не бывает. Именно: оформленный и сработанный предмет, когда он готов, мы не называем именем того, из чего он сделан, например статую медью, пирамиду воском или ложе деревом, а, производя отсюда новое слово (пароним), медным, восковым, деревянным, а то, что испытало воздействие и качественно изменилось, называем; мы говорим жидкая, горячая или твердая медь или воск. И не только так, но мы называем жидкое или горячее медью, обозначая одинаковым именем испытанное воздействие и материал. Следовательно, если возникший предмет, имеющий определенную форму, не именуется по фигуре или по форме, а по состоянию или испытанному изменению, то очевидно, что такого рода возникновения не будут качественными изменениями. Далее, странным покажется, если сказать, что человек, дом или другой из возникших предметов появился как качественно

измененный, но возникнуть каждый из них должен был в результате качественного изменения чего-нибудь, например уплотнения вещества или его разрежения, нагревания, охлаждения; конечно, возникающие предметы не изменяются качественно, и возникновение их не есть качественное изменение... Далее, мы говорим, что достоинства заключаются в известном отношении к чему-нибудь. Именно: телесные достоинства, например здоровье, хорошее состояние, мы полагаем в правильном смешении и симметрии теплого и холодного или в их отношении друг к другу как внутренних начал или по отношению к окружающему; то же относится к красоте, силе и другим достоинствам и недостаткам. Каждое из них заключается в известном отношении к чему-нибудь и предрасполагает обладающий ими предмет к тому хорошему и плохому, что ему свойственно, а свойственным является то, отчего оно по своей природе может возникать и гибнуть. Так как отношения и сами по себе не являются качественными изменениями и с ними не происходит качественного изменения, они не возникают и вообще никак не изменяются, то очевидно, что и свойства, их потеря и приобретение не представляют собой качественных изменений, но возникать и исчезать им, может быть, и необходимо при условии качественного изменения, так же как виду и форме, например теплого, холодного, сухого, влажного или вообще того, в чем, как в первом, они находятся.

VIII КНИГА (Θ)

1

Относительно времени, за исключением одного, все, по-видимому, думают одинаково: они называют его нерожденным. Поэтому и Демокрит доказывает невозможность того, чтобы возникло все, так как время не является возникшим. Один только Платон порождает его: он говорит, что оно возникло вместе с Вселенной, а Вселенная, по его мнению, возникла [18]. Если, таким образом, невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середи-

на, включающая в себя одновременно и начало, и конец начало будущего времени и конец прошедшего, то необходимо, чтобы время существовало вечно; ибо крайний предел последнего взятого времени будет находиться в одном из «теперь», так как во времени ничего нельзя взять помимо «теперь». Следовательно, если «теперь» есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть известное свойство движения.

3

Начало рассмотрения будет такое же, как и у изложенной апории, т. е. почему некоторые из существующих предметов иногда движутся, иногда же снова покоятся. Необходимо, конечно, чтобы или все всегда покоились, или все всегда двигались, или одни из предметов двигались, другие покоились, и здесь снова, чтобы движущиеся предметы всегда двигались, а покоящиеся покоились, или все они по природе одинаково способны двигаться и покоиться, или остается еще третья возможность, именно: одни из существующих предметов неподвижны, другие всегда движутся, третьи причастны покою и движению. Это именно нам и следует утверждать, так как оно заключает в себе разрешение всех затруднений и дает завершение всему нашему исследованию. Утверждать, что все покоится, и подыскивать обоснования этому, оставив в стороне свидетельство чувств, будет какой-то немощью мысли и спором о чем-то общем, а не о частном, направленном не только против физики, но, так сказать, против всех наук и всех учений, так как все они пользуются движением. Далее, как возражения против начал в рассуждениях о математике не имеют никакого значения для математика, что относится и к прочим наукам, точно так же приведенное положение не имеет значения для физика, так как основное предположение гласит, что природа есть начало движения. Примерно такой же характер носит утверждение, что все движется: оно ложно, но противоречит научному методу в меньшей степени, чем первое:

ведь в книгах о физике (II, 1) было нами установлено, что природа есть начало как движения, так и покоя, равным образом, что движение есть нечто свойственное природе. Некоторые и говорят: дело происходит не так, чтобы одни из существующих предметов двигались, другие нет, но все и всегда движутся, только это скрыто от наших чувств. Хотя они и не указывают, о каком именно движении или же о всех идет речь, возразить им нетрудно, так как ни расти, ни убывать нельзя непрерывно, но всегда имеется и среднее состояние... И земля, и каждый прочий предмет по необходимости пребывают в свойственных им местах и передвигаются оттуда насильственным путем; поскольку, следовательно, некоторые из них находятся в свойственных им местах, необходимо признать, что не все предметы перемещаются. Итак, что невозможно всему всегда двигаться или всегда находиться в покое, можно убедиться из приведенных и других подобных рассуждений. Но невозможно также, чтобы одни предметы всегда покоились, другие всегда двигались и не было таких предметов, которые могли иногда двигаться, иногда покоиться... Таким образом, очевидно, что одинаковым образом невозможно всем предметам покоиться и всем двигаться непрерывно, так же как одним всегда двигаться, другим всегда покоиться. Остается, следовательно, рассмотреть, все ли предметы таковы, что способны двигаться и покоиться, или одни ведут себя таким образом, другие всегда покоятся, третьи всегда двигаются; это именно нам и надо установить.

6

Так как движение должно существовать всегда и не останавливаться, то необходимо должно существовать нечто вечное, что движет как первое, будь оно единым или в большем числе, и должен существовать первый неподвижный двигатель... Следовательно, если движение вечно, вечным будет и первый двигатель, если он один; если же их много, будут вечными многие. Но следует скорее признавать одного, чем многих, и в ограниченном количестве, чем в безграничном. Ибо, если результат получается один и тот же, всегда следует пред-

почитать ограниченное количество, так как явлениям природы должно быть присуще скорее ограниченное и лучшее, если это окажется возможным. Но достаточно и одного двигателя, который, являясь первым из неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего. Очевидно также из следующего, что первому двигателю необходимо быть единым и вечным. Доказано (гл. 1), что движение должно существовать всегда. Но если всегда, оно необходимо должно быть непрерывным, так как всегда сущее непрерывно, а следующее друг за другом не является непрерывным. Но в таком случае, если оно непрерывно, оно едино. Единым же является движение, производимое одним двигателем в одном движущемся предмете, ибо, если он будет двигать один раз одно, другой раз другое, движение в целом не будет непрерывным, а последовательным.

9

А что из перемещений круговое движение является первым — это ясно. Ибо всякое перемещение, как мы сказали раньше (гл. 8), является или круговым, или прямолинейным, или смешанным; и движение по кругу и прямой первее смешанного, так как оно составлено из них. А круговое движение первее прямолинейного: оно проще и более совершенно. Ведь бесконечно нельзя двигаться по прямой, так как такого рода бесконечности не существует. Но если бы она и была, ничто по ней не двигалось бы, ибо невозможного не существует, пройти же бесконечную прямую невозможно. Движение по ограниченной прямой, если оно поворачивает назад, является сложным и представляет собой два движения; не поворачивающее назад несовершенно и преходяще. А совершенное первее несовершенного и по природе, и по понятию, и по времени, так же как негибнущее первее гибнущего. Далее, движение, которое может быть вечным, первее того, которое не может им быть; и вот круговое движение может быть вечным, из других же видов ни перемещение, ни какое-либо другое иное не может, так как должна наступить остановка, а остановка есть исчезнувшее движение. Вполне

основательно выходит, что именно круговое движение является единым и непрерывным, а не движение по прямой, так как по прямой определены и начало, и конец, и середина, и она все заключает в себе, так что есть место, откуда может начаться движение и где окончиться (ведь в конечных пунктах, откуда и куда идет движение, все покоится), в круговом же движении ничто не определено: почему та или иная точка будет границей на круговой линии? Ведь каждая точка одинаково начало, и середина, и конец, так что какая-нибудь точка всегда и никогда находится в начале и в конце. Поэтому шар движется и в известном отношении покоится, так как он всегда занимает то же место. Причиной служит то, что все это вытекает из свойств центра: он является и началом, и серединой, и концом всей величины, так что вследствие его расположения вне окружности негде движущемуся телу успокоиться как вполне прошедшему; оно все время движется вокруг середины, а не к определенному концу. А вследствие этого целое всегда пребывает в известного рода покое и в то же время непрерывно движется. Получается взаимное отношение: так как окружность есть мера движений, ей необходимо быть первой (ведь все измеряется первым); с другой стороны, так как она первое, она мера всему прочему. Далее, быть равномерным может только одно круговое движение, так как тело, движущееся по прямой, неравномерно движется в начале и в конце, ибо все движется быстрее, по мере того как удаляется от состояния покоя; только у кругового движения нет ни начала, ни конца в нем самом; они находятся извне.

О ДУШЕ

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА 1

1) Мы сказали все, что нужно, относительно дошедших до нас мнений прежних мыслителей о душе. Теперь возвратимся к тому, с чего начали, и сделаем попытку определить, что такое душа и какое можно дать самое общее понятие о ней?

2) Один из родов существующего составляют субстанции. Каждая субстанция заключает в себе: материю, которая сама по себе не есть что-либо определенное, во-вторых, форму и вид, в силу которого она становится определенным предметом, и, в-третьих, нечто состоящее из этих двух частей. Материя при этом есть только потенция, форма же — энтелехия, и притом энтелехия в двух значениях, различие между которыми такое же, как между знанием и приложением его. 3) По-видимому, тела, и притом тела естественные, суть по преимуществу субстанции, потому что они лежат в основе всех других. Из тел естественных одни одарены жизнью, другие нет. Жизнью мы называем питание, возрастание и увядание тела, имеющие основание в нем самом. Таким образом, каждое естественное тело, имеющее в себе жизнь, есть субстанция и, как такая, есть нечто составное. 4) Так как тело, как одаренное жизнью, имеет самостоятельное бытие, то само оно не есть душа, потому что оно не есть какое-нибудь свойство предмета, а, наоборот, само есть предмет и материя. Вследствие этого душа необходимо есть субстанция в смысле формы естественного тела, заключающего в себе способность жизни, а субстанция есть энтелехия. 5) С тем вместе душа есть энтелехия определенного тела, и притом энтелехия в двух значениях, которые относятся между собою так же, как знание и его приложение. Очевидно, что в этом случае она есть энтелехия в смысле знания, потому что, как скоро существует душа, является сон и бодрствование: бодрственное состояние имеет аналогию с прилагаемым к делу знанием, сон — с знанием, присущим душе, но не обнаруживающимся в действии. Знание по своему происхождению предшествует приложению, потому душа есть первая энтелехия естественного тела, способного к жизни и организованного. 6) Растения тоже обладают органами, только в высшей степени простыми. Так, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа есть покров плода; корни имеют сходство со ртом, потому что ими, как и ртом, вбирается пища. Таким образом, общее определение души будет следующее: душа есть энтелехия естественного органического тела.

7) Ввиду этого определения не может быть и вопроса о том, суть ли душа и тело нечто единое, как не может быть этого вопроса относительно воска и его формы, или относительно единства материи с тем, чему она служит материею. Хотя понятие единого и бытие имеют много значений, но преимущественно оно приложимо к энтелехии.

8) Теперь выяснилось, чтó такое душа вообще. — Она есть отвлеченная сущность. Отвлеченная сущность есть не что иное, как существенное свойство определенного тела. Так, положим, что естественное тело есть какое-нибудь орудие, например секира. Сущность секиры есть то, что она есть секира, и это свойство составляет ее душу: с уничтожением его секира перестает быть секирою в собственном смысле и становится предметом, имеющим одинаковое с нею название, при существовании же указанного свойства предмет этот есть действительно секира. Конечно, душа не есть отвлеченная сущность такого рода тела, как секира: она есть отвлеченная сущность естественного определенного тела, которое в самом себе имеет источник движения и покоя. 9) Все сказанное относительно секиры нужно приложить к органам тела. Если бы глаз был живым существом, то способность видеть была бы его душою, потому что эта способность есть отвлеченная сущность глаза, а самый глаз только материя зрения, с уничтожением которого он перестает быть глазом в собственном смысле, а остается им только по имени, как, например, глаз каменный или нарисованный. Сказанное относительно частей тела нужно приложить к целому живому телу, потому что отношение частного ощущения к части тела сходно с отношением всей совокупности ощущений ко всему ощущающему телу, как такому. 10) Само собою понятно, что способностью жизни обладает не то, что теряет душу, а то, что ее имеет, так что семя и плод суть в возможности уже определенного рода тело. 11) Таким образом, как свойство секиры — сечение и свойство глаза — видение есть энтелехия, так и бодрствование, и душа имеют сходство со способностью зрения и силою орудия, тело же есть нечто существующее только в возможности; и, как зрачок и зре-

ние составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

12) Итак, душа неотделима от тела; очевидно также, что неотделимы и части ее, если она состоит из частей, потому что каждая из этих частей будет энтелехиею какой-либо части тела. Но при этом нет никакого препятствия к тому, чтобы некоторые части души, как несоставляющие энтелехии тела, были отделимыми от него. 13) Кроме того, остается неясным, относится ли душа, как энтелехия тела, к нему так же, как пловец относится к судну, на котором плывет.

Так в общих чертах можно определять и представлять душу.

ГЛАВА VI

1) Теперь нужно говорить прежде всего о предметах, возбуждающих ощущения каждого из внешних чувств. Предметы ощущаемые трех родов: в двух из них ощущается нечто непосредственно, само по себе, в третьем ощущаемое есть нечто случайное. При этом в первых двух родах есть нечто исключительно свойственное каждому чувству и нечто общее им всем.

2) Свойственным известному чувству я называю то, что не может быть воспринимаемо другим чувством и относительно чего чувство не может ошибаться, таковы: для зрения — цвет, для слуха — звук, для органа вкуса — вкус. В области осязания таких ему одному свойственных восприятий несколько. Каждое чувство внешнее безошибочно различает то, что ему свойственно, — цвет, звук, но не различает того, какой предмет имеет цвет и где он находится, что́ звучит и где находится. Восприятия, принадлежащие исключительно одному которому-либо из чувств, называются специальными; общие же суть движение, покой, число, фигура, величина, потому что они не воспринимаются исключительно одним чувством, а общи все им. Так движение воспринимается как осязанием, так и зрением. 3) Ощущаемое есть нечто случайное тогда, когда, например, вместе с ощущением белизны воспринимается, что белый предмет есть сын Диара. Это последнее в ощущении есть нечто случайное, так как оно случайно является при

ощущении белизны. Потому чувство само по себе непосредственно не подвергается действию этого рода ощущаемых предметов. Из предметов, воспринимаемых чувствами внешними непосредственно, их специальные предметы суть по преимуществу объекты ощущения, и к ним направляется каждое чувство по своей природе.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА IV

1) Рассматривая ту часть души, которою она познает и приобретает мудрость, — отделима ли она или неотделима в действительности, а только в отвлечении, — нужно определить ее отличительные черты и то, каким образом происходит мышление.

2) Если мышление находится в тех же условиях, как и ощущение, то оно есть или страдательное состояние под влиянием мыслимого, или что-либо в этом роде. 3) Но оно должно быть неподверженным страданию, носителем форм и в возможности таким, каков предмет мыслимый, а не самым этим предметом, и, как ощущающая способность относится к ощущаемому, так ум должен относиться к мыслимому. Посему он, как мыслящий все, необходимо не заключает в себе посторонней примеси, дабы, как говорит Анаксагор, властвовать над всем, т. е. дабы познавать; ибо чуждое, являясь рядом, препятствует и поставляет ему преграду, так что по природе ум не может быть ничем иным, как только способностью (dynaton). Таким образом, так называемый ум в душе, т. е. ум, которым душа рассуждает и понимает, прежде мышления не бывает в действительности ничем из существующего. 4) С этой точки зрения разумно почитать его непричастным телу. В противном случае он был бы теплым или холодным, у него был бы какой-нибудь орган, как у способности ощущения; но ничего такого нет. И справедливо утверждают, что душа есть место (topos) форм; только не вся душа, а мыслящая и не в действительности (entelecheia), а в возможности состоит из форм. 5) Что непричастность страданию способности ощущения и способности мышления неодинакова, это ясно видно на органах

чувств и на самом ощущении: способность ощущения не может ощущать, когда существующее возбуждение слишком сильно, например не может ощущать слабый звук в присутствии очень сильного; также в присутствии ярких красок и сильных запахов нельзя ни видеть, ни обонять слабейших; ум же, наоборот, когда мыслит что-либо слишком отвлеченное, не только не хуже, в то же время, мыслит менее отвлеченное, а еще лучше. Дело в том, что способность ощущения не может существовать без тела, а ум есть нечто отдельное от него (chōristos). 6) Когда ум, начав мыслить, становится всем тем, что мыслит, в том смысле, в каком знающий человек называется знающим действительно (а это бывает, когда он становился способным действовать сам собою), и тогда он есть своего рода возможность, хотя не в том смысле, в каком прежде научения и приобретения знания; тогда он может мыслить самого себя...

9) Может явиться недоумение: если ум прост и не причастен страданию и ни с чем не имеет ничего общего, как утверждает Анаксагор, то как он мыслит, когда мышление есть своего рода страдательное состояние? Так как, по-видимому, один предмет является действующим, а другой страдающим только в такой мере, в какой между ними есть нечто общее. 10) Возникает еще вопрос: может ли сам ум быть предметом мышления, потому что в таком случае или ум должен находиться в других предметах, если сам он мыслим так же, как другие предметы, так как мыслимое одно по виду, или в нем должна быть посторонняя примесь, которая делает его мыслимым так же точно, как другие предметы. 11) Или же страдательность ума нужно понимать в общем смысле, объясненном нами выше, именно что он только в возможности то же, что мыслимые предметы, но в действительности не тождествен ни с одним из них до той поры, пока не мыслит их. Он должен находиться в таком же положении, в каком письменная дощечка, на которой в действительности нет ничего написанного. Таков и есть действительно ум. 12) Таким образом, сам ум мыслим точно так же, как и все мыслимое, потому что в области бестелесных форм мыслящее и мыслимое тождественны — умозрительное знание и

умозрительно познаваемое суть одно и то же. Остается теперь отыскать причину, почему ум не мыслит постоянно. Дело в том, что в предметах материальных мыслимое находится только в возможности, так что ум не присущ им (потому что ум есть нематериальная возможность этих самых предметов), но самому ему мыслимое присуще.

ГЛАВА V

1) Поелику во всей природе есть нечто составляющее материю предметов каждого рода, нечто такое, что в возможности заключает в себе все предметы, затем — причина и деятельная сила, все их производящая, относящаяся к ним, например, как искусство к перерабатываемому материалу, то необходимо, чтобы и в душе существовали эти различные стороны. И таков действительно ум: он может стать всем и все произвести, как некоторая сила, например свет, потому что свет в некотором роде превращает в возможности существующие цвета в цвета действительные. Этот ум существует отдельно, не причастен страданию, прост (amigēs), будучи по природе чистою силою. 2) Потому что действующее всегда выше страдающего и основа выше вещества. Действительное знание тождественно с предметом познаваемым; знание в возможности у неделимого существует прежде по времени, вообще же оно не подлежит условиям времени. Дело в том, что ум не есть в одно время мыслящий, в другое не мыслящий. Ум отделен только в своей сущности, и только с этой стороны он бессмертен и вечен. Нечего и упоминать о том, что он непричастен страданию; страдательный же ум преходящ и без первого ничего не может мыслить.

ЭТИКА

КНИГА II

[РАЗДЕЛЕНИЕ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ]

§ 4. Следует рассмотреть, что такое добродетель. Душевные движения бывают троякого рода: аффекты (pathē), способности (dynameis) и приобретенные свой-

ства (hexeis). Добродетель должна относиться к одной из этих групп. Аффектами я называю страсть, гнев, страх, отвагу, зависть, радость, дружбу, ненависть, желание, ревность, сожаление — одним словом, все то, чему сопутствует удовольствие или страдание. Под способностями я разумею то, что содержит в себе причину, в силу которой мы имеем эти аффекты, например в силу чего мы способны испытывать гнев, или печаль, или сожаление. Приобретенными же свойствами души я называю то, в силу чего мы верно или дурно относимся к аффектам, например к гневу: если мы слишком отдаемся ему или слишком мало отдаемся ему, то мы поступаем дурно; если же придерживаемся средины, то хорошо, и подобным образом относительно других аффектов. Аффекты не суть ни добродетели, ни пороки, ибо ведь мы не в силу наших аффектов называемся хорошими и дурными, а называемся таковыми в силу добродетелей или пороков, и ведь нас не хвалят и не хулят за наши аффекты (ведь не хвалят же человека, испытывающего страх, и не безусловно хулят гневающегося, а лишь известным образом гневающегося), а за добродетели и пороки нас хвалят или хулят. Далее, гневаемся мы и страшимся не преднамеренно, добродетели же суть известного рода намерения или по крайней мере не без намерения. Сверх всего этого, мы говорим, что аффекты нас побуждают к деятельности, про добродетели же и пороки не говорится, что они побуждают нас к деятельности, а что мы находимся в известном состоянии. В силу того же самого добродетели и не суть способности, ибо нас не называют хорошими или дурными единственно в силу того, что мы способны к аффектам, и нас за это не хвалят и не хулят. Далее, способности мы получаем от природы, хорошими же или дурными мы не становимся от природы, как мы об этом ранее говорили. Итак, если добродетели не суть ни аффекты, ни способности, то остается лишь признать их приобретенными качествами души. Этим определено, что́ такое добродетель по своему родовому понятию.

§ 5. Но нельзя удовлетвориться одним указанием, что добродетель — приобретенное качество души; нужно определить, какое именно приобретенное качество.

До́лжно заметить, что всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и деятельность этой душевной способности ведется ею в совершенстве; так, добродетель глаза делает хорошим глаз и его дело, благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Подобным же образом добродетель лошади делает лошадь хорошею, и способною бегать, и носить всадника, и противостоять неприятелям. Если это справедливо относительно всех случаев, то и добродетель человеческая состоит в приобретенном свойстве души, в силу которого человек становится хорошим и в силу которого он хорошо выполняет свое назначение, а в чем оно состоит — это мы уже ранее сказали, и оно станет еще яснее, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели. Во всякой сложной и делимой величине можно отличать большее от меньшего и равного (ison), и притом или по отношению к самому предмету, или по отношению к нам. Равное же состоит в известной середине между излишком и недостатком; под серединой самого предмета я разумею то, что́ равно отстоит от обоих концов, и она всегда одна, и притом одна и та же во всех предметах. Серединою же по отношению к нам я называю то, что́ не дает ни излишка, ни недостатка, и эта середина не одна и не одна и та же для всех. Если, например, десять слишком много, а два слишком мало, то шесть мы признаем серединой по отношению самого предмета, ибо шесть на столько же единиц больше двух, на сколько меньше десяти. Это-то и есть середина арифметической прогрессии (arithmētikē analogia).

Но среднее по отношению к нам не может быть определено таким же образом. Если для кого-либо десять фунтов пищи слишком много, а два фунта — слишком мало, то учитель гимнастики не прикажет ему есть шесть фунтов, потому что и это количество может оказаться для указанного лица или слишком большим, или слишком малым: Милону-пифагорейцу этого слишком мало, а начинающему заниматься гимнастикой — слишком много. То же самое и относительно бега и состязаний. Каждый знающий человек избегает излишества и недостатка и стремится к середине и избирает ее, и

притом средину не по отношению к самому предмету, а по отношению к себе. Если всякая наука тем путем достигает хороших результатов, что имеет в виду середину и к этой середине направляет свои действия (поэтому-то обыкновенно и называют те результаты совершенными, от которых нельзя ничего ни отнять, ни прибавить, так как совершенство уничтожается избытком и недостатком, а сохраняется серединой), и если хорошие техники (артисты) работают, как мы сказали, имея в виду середину, и если добродетель выше и лучше всякого искусства, то и она, точно так же как и природа, должна стремиться к середине. Я здесь говорю об этической добродетели, ибо она имеет дело с аффектами и с деятельностью, а в них-то и возможен избыток, или недостаток, или середина, как, например, страх и отважность, страсть и гнев, сожаление и вообще всякое наслаждение или страдание допускают избыток или недостаток, которые оба нехороши. Если же вышеупомянутые явления существуют вовремя, при надлежащих обстоятельствах, направлены на лиц, их заслуживающих, возникли из причин и проявляются в форме, в которой следует, то они придерживаются середины и в этом случае совершенны, а это-то и производит добродетель.

Точно так же и в действиях есть избыток, недостаток и середина. Добродетель же касается аффектов и действий, в которых излишек — ошибка, недостаток порицается, середина же похваляется и достигает цели; то и другое суть признаки добродетели. Итак, добродетель есть известного рода середина, поскольку она стремится к среднему. Сверх того, ошибаться можно различно (ибо зло беспредельно, как картинно выражались пифагорейцы, а добро ограниченно), верно поступать можно лишь одним путем, поэтому-то первое легко, а второе трудно; легко промахнуться, трудно попасть в цель, поэтому-то избыток и недостаток — принадлежности порока, середина — принадлежность добродетели.

Совершенные люди однообразны, порочные разнообразны.

§ 6. Итак, добродетель — преднамеренное (сознательное) приобретенное качество души, состоящее в

субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол — избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порок переступает границу должного в аффектах и действиях — то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку; добродетель же находит и избирает середину. Поэтому-то и определяющий добродетель по ее сущности и понятию должен назвать ее серединой, а по ее совершенству и значению должен назвать ее крайностью [высшим]. Однако не всякий аффект и не всякое действие допускает середину; некоторые из них, как видно из обозначения, заключают в себе порочность, например, [из аффектов] — злорадство, бесстыдство, зависть, а из действий — прелюбодеяние, воровство, убийство. Все это и тому подобное порицается, так как оно само по себе дурно, а не избыток его или недостаток; поэтому-то в подобных явлениях нельзя найти истинного поведения, а всегда лишь ошибочное; понятия истинного и ложного (хорошего и дурного) к этим явлениям неприменимы, и нельзя говорить о том, с кем, когда и каким образом следует совершать прелюбодеяние, а самое совершение, безусловно, ошибочно (дурно). Точно так же нельзя полагать, что и в несправедливом образе действий, или в трусости, или в невоздержности есть середина, избыток и недостаток: выходило бы в таком случае, что есть середина в самом избытке или в самом недостатке и что есть избыток избытка и недостаток недостатка. Как не может быть в умеренности или мужестве избытка или недостатка, ибо здесь именно середина и есть в известном смысле крайнее совершенство, точно так же и в указанных пороках не может быть избытка или недостатка, а всякое порочное действие ошибочно (дурно). Вообще говоря, как нет середины в самом избытке и в недостатке, так нет и в середине избытка или недостатка.

КНИГА V

[О СПРАВЕДЛИВОСТИ]

§ 8. Некоторым кажется, что воздаяние равным безусловно справедливо... Однако воздаяние равным

нельзя подвести ни под понятие распределяющей справедливости, ни под понятие уравнивающей... [Это понятие справедливости] многому противоречит, например если должностное лицо прибьет кого-либо, то его нельзя также побить, а если кто побил должностное лицо, то такого должно не только побить, но и наказать строго. Притом велика разница произвольного от непроизвольного, хотя, однако, общественные отношения, имеющие дело с обменом, поддерживаются именно этим видом справедливости, воздаянием равным, которая имеет в виду пропорциональность, но не равенство, ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности; при этом или стараются воздать за зло злом, и если подобное воздаяние невозможно, то такое состояние считается рабством, или же за добро добром, если же нет, то, значит, за услуги не воздается равною услугой, а государство именно и держится подобными взаимными услугами... В том и состоит специальное свойство благодарности, чтобы получивший одолжение не только отвечал услугою, но и сам начал с одолжения... Например... архитектор должен пользоваться работой сапожника, а этому в свою очередь воздавать собственным трудом. Сказанное возможно, если сперва найдена непропорциональная мера равенства, и затем уже будет совершено воздаяние равным; если этого нет, то обмен будет неравный и не может состояться, ибо ведь ничто не мешает работе одного быть более ценною, чем работа другого, а их-то и нужно приравнять. То же самое замечается и в других искусствах и [ремеслах]; они взаимно уничтожались бы, если бы работник не производил чего-либо, имеющего количественную и качественную ценность, и если бы принимающий работу не принимал ее как определенную количественную и качественную ценность. Два врача не могут создать общество, а врач и земледелец и, вообще говоря, люди, занимающиеся различным и неравным, могут создать его, но их-то работу и нужно приравнять. Поэтому все подлежащее обмену должно быть известным образом сравнимо; для этого-то и введена монета, ставшая в известном смысле посредником. Она все измеряет и определяет, насколько один пред-

мет превышает другой ценностью, например сколько пар сапог равны по ценности одному дому или пропитанию [одного человека], и показывает, в каком отношении работа архитектора находится к работе сапожника и сколько следует дать пар сапог за дом или пропитание. Если же пропорция не соблюдена, то невозможен обмен, невозможны общественные отношения; а возможны они лишь в том случае, когда в предметах обмена есть известного рода равенство. Итак, все предметы должны, как сказано ранее, измеряться чем-либо одним. Этим в действительности служит нужда, которая все соединяет, ибо если бы люди ни в чем не нуждались или же нуждались не в одном и том же, то не было бы обмена или взаимного обмена; монета же явилась как бы представителем нужды по всеобщему соглашению. Отсюда-то и ее название — nomisma [19], ибо она не по природе таковая, а по человеческому соглашению, и в нашей власти изменить монету и сделать ее неупотребительною.

Итак, воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца. До обмена не следует представлять себе пропорции; в противном случае оба избытка будут на одной стороне. Только в том случае, когда каждый получил следуемое ему, они становятся равными между собою и сообщниками, и именно в силу того, что подобное равенство может возникнуть в их отношениях. Если земледельца назвать α, пропитание — γ, сапожника — β, то уравнивающая работа его будет δ; если бы не воздаяние, то невозможно было бы и самое общество.

Что нужда связывает людей в одно, явствует из того, что если б двое не нуждались друг в друге или один из двух не нуждался бы в другом, то не было б и обмена, который имеет место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, чтó другой имеет, например вино, в замен коего другой дозволяет вывоз хлеба. Итак, в таком случае необходимо уравнение. Что же касается обмена, возможного в будущем, нужды в коем не представляется в настоящее время, то порукой его являются, когда обмен стал необходим, деньги; кто приносит

деньги, тот должен иметь возможность получить то, в чем нуждается; но и деньги подвержены изменениям, ибо не всегда имеют одинаковую ценность; однако они должны представлять собою более твердое мерило оценки, и ими должно быть все оценяемо; таким-то способом становится возможным обмен, а вместе с ним и общение. Итак, деньги, будучи мерою, делают сравнимыми все остальные предметы, приравнивают их; и, как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без уравнения ценностей и точно так же невозможно уравнение без сравнимости предметов. Говоря точно, невозможно, чтобы столь различные предметы стали сравнимыми, но для удовлетворения нужды человека это в достаточной мере возможно; для этого должна существовать по общему соглашению одна мера оценки; поэтому-то она называется nomisma, ибо деньги делают все сравнимым, благодаря тому что все измеряется деньгами.

Пусть α будет дом, β — десять мин, γ — ложе; пусть α равняется половине β (если дом стоит 5 мин) или же всему β; пусть ложе γ равняется $^1/_{10}$ части β; ясно, что в таком случае ценность нескольких лож равняется ценности одного дома, то есть 5. Ясно также, что именно таким способом происходил обмен ранее изобретения денег: нет разницы — дать ли пять лож в замен дома или ценность пяти лож.

ПОЛИТИКА

КНИГА I

1

8. Общение вполне завершенное, состоящее из нескольких селений, образует государство. Назначение его, собственно говоря, вполне самодовлеющее: государство возникает ради потребностей жизни, но существует оно ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения и что оно уподобляется в этом отношении первичным общениям — семье и селению; оно является

завершением их, в завершении же природа объекта выступает на первый план. Ведь мы называем природою каждого объекта — возьмем, например, природу человека, лошади, семьи — такое состояние, которое является завершением его генезиса. Сверх того, в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение объекта; поэтому самодовлеющее состояние — цель государства — оказывается и его завершением и высшим совершенством.

9. Из всего сказанного следует, что государство — продукт естественного развития и что человек по природе своей — существо политическое; кто живет в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств, вне государства, тот или сверхчеловек, или существо, недоразвитое в нравственном отношении... 10. То положение, что человек есть существо, причастное к государственной жизни в большей степени, нежели пчелы и всякого рода животные, живущие стадами, ясно из следующего: вся деятельность природы, согласно нашему утверждению, не бесплодна; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос, которым можно выразить печаль и радость, свойствен и остальным животным, потому что их природные свойства развиты все-таки до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу. Но речь способна выражать и то, что́ полезно и что́ вредно, равно как и то, что́ справедливо и что́ несправедливо. 11. Это свойство людей, отличающее их от остальных живых существ, ведет к тому, что только человек способен к чувственному восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства.

Природа государства стоит впереди природы семьи и индивида: необходимо, чтобы целое предшествовало своей части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их... 12. Итак, очевидно, государство и по своей природе предшествует индивиду: если последний, попав в изолированное состояние, не опознает себя существом самодовлеющим, он окажется по отношению

к государству в таком же положении, в каком находятся остальные части по отношению к своему целому. А если индивид не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, он уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством.

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое завершение в государстве, — совершеннейшее из творений, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, занимает жалчайшее место в мире. Ибо опирающееся на вооруженную силу бесправие тяжелее всего. Природа дала человеку в руки оружие — интеллектуальную и моральную силу, но он может пользоваться этим оружием и в обратную сторону; поэтому человек без нравственных устоев оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых инстинктах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

2

1. Уяснив, из каких элементов состоит государство, надлежит прежде всего поговорить об организации семьи: ведь каждое государство слагается из отдельных семей. Семья в свою очередь состоит из элементов, совокупность которых и составляет предмет ее организации. В совершенной семье два элемента: рабы и свободные. Так как исследование каждого объекта должно начинать прежде всего с рассмотрения мельчайших частей, его составляющих, а первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети, то и следует рассмотреть каждый из этих трех элементов: что́ каждый из них представляет и каковым он должен быть. 2. Отношения, существующие между тремя указанными парными элементами, можно охарактеризовать так: 1) господское, [отношение господина и раба], 2) брачное, [отношение мужа и жены] (сожительство мужа и жены не имеет особого

термина для своего обозначения) и 3) отцовское, [отношение отца и детей] (и это отношение не обозначается особым термином). Остановимся на указанных трех отношениях... прежде всего на господине и рабе, и посмотрим на взаимное отношение их с точки зрения практической пользы. Можем ли мы для уяснения этого отношения стать на более правильную сравнительно с господствующими теперь теориями точку зрения? 3. Дело в том, что, по мнению одних, власть господина над рабом есть своего рода наука, однородная с наукой об организации семьи, о государстве и о царской власти, как мы упомянули уже об этом в начале нашего рассуждения. Наоборот, по мнению других, самая идея о власти господина над рабом — идея противоестественная: лишь законоположениями обусловливается различие между свободным человеком и рабом, по самой же природе никакого такого различия не существует. Поэтому-то и власть господина над рабом, как основанная на насилии, противоречит принципу справедливости.

4. Собственность есть часть семейной организации: без предметов первой необходимости нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить... Приобретение собственности требует для себя массу орудий, раб же является в известной степени одушевленной частью собственности, как и вообще в мастерствах всякий мастеровой, как орудие, стоит впереди других инструментов. 5. Если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам по данному ему приказанию или даже его предвосхищая... если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре [20], то тогда и зодчие при постройке дома не нуждались бы в рабочих, а господам не нужны были бы рабы... 8. Властвование и подчинение не только вещи необходимые, но и полезные. Уже непосредственно с момента самого рождения некоторые существа различаются в том отношении, что одни из них как бы предназначены к подчинению, другие к властвованию. Много разновидностей существует в состояниях властвования и подчинения; однако, чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна сама власть над ними; так, например, власть над человеком более совершенна, чем власть над животным.

Ведь чем выше стоит мастер, тем совершеннее и исполняемая им работа: где одна сторона властвует, а другая подчиняется, там только и может идти речь о какой-либо работе. 9. Элемент властвования и элемент подчинения сказывается во всем, что́, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другою или разъединенных, составляет одно нечто целое. Это — общий закон природы, и, как таковому, ему и подчинены существа одушевленные. Правда, и в предметах неодушевленных, например в музыкальной гармонии, можно подметить своего рода принцип подчинения; но этот вопрос может, пожалуй, послужить предметом специального исследования. 10. [Поэтому ограничимся теперь только одушевленным существом]. Оно состоит прежде всего из души и тела; душа по своей природе начало властвующее, тело — начало подчиненное...

11. Согласно нашему утверждению, во всяком одушевленном существе можно усмотреть власть деспотическую, [власть господина над рабом], и политическую, [власть государственного мужа над гражданином]. Если душа властвует над телом деспотической властью, то разум властвует над всеми нашими стремлениями политической властью. Отсюда, между прочим, ясно следует, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души, и, наоборот, какой получается всегда вред при равном или обратном соотношении. 12. Остается в силе то же самое положение и в отношении человека к остальным одушевленным существам. Так, домашние животные по своей природе стоят выше, чем животные дикие, и для всех домашних животных предпочтительнее находиться в подчинении у человека, так как в этом случае безопасность их обеспечена. Далее, сравним отношение мужчины к женщине: мужчина по своей природе сильнее, женщина слабее, и вот мужчина властвует, а женщина находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всем человечестве. 13. Те люди, которые в такой сильной степени отличаются от других людей, в какой душа

отличается от тела, а человек от животного (а это бывает со всеми теми, деятельность которых заключается в применении их физических сил, и это — наилучшее, чтó они могут дать), — те люди по своей природе рабы; для них, как и для вышеуказанных существ, лучший удел быть в подчинении у деспотической власти. Рабом же по природе бывает тот, кто может принадлежать другому (он потому-то и принадлежит другому, что способен на это) и кто настолько одарен рассудком, что лишь воспринимает указания его [по побуждению другого лица], сам же рассудком не обладает. Что касается остальных одушевленных существ, т. е. животных, то они не способны даже к восприятию указаний рассудка, а следуют исключительно своим инстинктам. 14. Впрочем, польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами: и те и другие своими физическими силами оказывают нам помощь в удовлетворении наших насущных потребностей.

Природа устроила так, что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и не способны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя в свою очередь распределяется у них на деятельность в военное и мирное время. Случается, впрочем, зачастую и наоборот: одни свободные люди свободны только по своей физической организации, другие — только по психической. 15. Ясно во всяком случае следующее: если бы люди отличались между собою только физической организацией, и в такой степени, в какой отличаются от них в этом отношении образы божеств, то, по общему мнению, люди, уступающие своей физической организацией, достойны были бы быть рабами людей, превосходящих их в этом отношении. Если это положение справедливо относительно физической природы людей, то еще более справедливо установить такое разграничение относительно их психической природы; но красоту души не так-то легко охватить взором, как красоту тела. Как бы

то ни было, очевидно во всяком случае, что одни люди по своей природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо.

16. Нетрудно усмотреть, что правы в некотором отношении и те, кто утверждает противное. В самом деле, выражения «рабство» и «раб» употребляются в двояком смысле: [помимо раба и рабства по природе] бывает раб и рабство по закону; закон является в данном случае своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне становится, как говорят, собственностью овладевших им...

20. Из сказанного, таким образом, ясно, что колебание во взглядах о природе рабства имеет некоторое основание; что природа не создает одних людей рабами, других — свободными; что, напротив, для некоторых классов людей такое разделение на рабов и свободных вполне естественно, причем для одного человека полезно и справедливо быть рабом, для другого — господином, равным образом как необходимо, чтобы один элемент подчинялся, другой властвовал в пределах того подчинения и того властвования, какие дарованы ему от природы. Дурное применение власти не приносит пользы ни господину, ни рабу: ведь что́ полезно для части, то полезно и для целого, что́ полезно для тела, то полезно и для души; а раб является своего рода частью господина, как бы одушевленною и отделенною частью его тела. 21. Поэтому между рабом и господином существует известная общность интересов и взаимное дружелюбие, раз отношения между ними покоятся на естественных началах; в том же случае, когда эти отношения регулируются не указанным образом, но основываются на законе и насилии, происходит явление обратное.

Из предыдущих рассуждений очевидно и то, что власть господина в семье, с одной стороны, и власть политического деятеля в государстве — с другой, равно как и вообще все виды власти, не тожественны, как это некоторые утверждают: власть политического деятеля в государстве — это власть над свободными по природе, власть же господина над рабами в семье — это власть над рабами по природе. Власть господина над рабом

в семье — это монархия (ибо всякая семья управляется своим господином монархически), власть же политического деятеля — это власть над людьми свободными и равными. 22. Господином называется не тот, кто властвует на основах какой-либо науки, но тот, кто властвует в силу своих природных свойств, точно так же как и раб, и свободный человек [считаются таковыми в силу их природных свойств]...

23. Наука о власти господина не заключает в себе ничего ни великого, ни возвышенного; ее задача — показать, чтó раб должен уметь исполнять, а господин должен уметь приказывать. И те из господ, которым дана возможность избежать этих хлопот, передают свои обязанности по надзору за рабами управляющему, сами же занимаются политикой или философией. Что касается науки о приобретении рабов, то она, поскольку ее можно оправдать с точки зрения права, отличается от обеих вышеуказанных наук, [т. е. науки о власти господина и науки о рабстве], являясь чем-то вроде науки о войне или науки об охоте. — Вот наши соображения о рабе и господине.

КНИГА III

5

1. Так как форма государственного устроения то же самое, что и политическая система, последняя же олицетворяется верховною властью в государстве, то отсюда неизбежно следует, что эта верховная власть должна быть в руках или одного, или немногих, или большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие формы государственного устроения суть формы правильные, а те формы, при которых имеются в виду личные интересы или одного лица, или немногих, или большинства, суть отклонения от правильных. Ведь нужно же признать одно из двух: либо лица, участвующие [в государственном общении], не суть граждане, либо [если они граждане], то должны принимать участие в общей пользе. 2. Монархическое

правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царскою властью; власть немногих, но более одного — аристократией (или потому, что в данном случае правят лучшие, или потому, что правительство имеет в виду высшее благо[21] государства и входящих в состав его элементов); а когда в интересах общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех вообще форм государственного устроения, — полития. 3. И такое разграничение логически правильно: одно лицо или немногие могут выделяться своею добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное; легче всего эта высшая степень совершенства может проявляться у большинства в отношении к военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в политии наивысшая верховная власть сосредоточивается в руках военного сословия, именно пользуются этою властью лица, имеющие право владеть оружием. 4. Отклонения от указанных правильных форм государственного устроения следующие: отклонение от царской власти — тирания, от аристократии — олигархия, от политии — демократия. В сущности тирания—та же монархическая власть, но имеющая в виду интересы одного правителя; олигархия блюдет интересы зажиточных классов, демократия — интересы неимущих классов; общей же пользы ни одна из этих отклоняющихся форм государственного устроения в виду не имеет.

КНИГА V

1

6. Вообще повсюду причиною возмущений бывает отсутствие равенства, коль скоро это последнее оказывается несоответственным в отношении лиц, находящихся в неравном положении; ведь и пожизненная царская власть есть неравенство, коль скоро она будет проявляться над лицами, [стоящими по отношению к царю] в равном положении. И вот вообще для достижения равенства и поднимаются возмущения.

7. Равенство же бывает двоякого рода: равенство [просто] по количеству и равенство по достоинству... Вообще ошибка — стремиться провести повсюду тот и другой вид равенства с его абсолютной точки зрения. И доказательством этого служит результат [такого стремления]: ни одна из форм государственного устроения, основанная на принципах такого рода абсолютного равенства, не остается устойчивой... 9. Как бы то ни было, демократический строй представляет бóльшую безопасность и реже влечет за собою внутренние возмущения, нежели строй олигархический. В олигархиях таятся зародыши двоякого рода неурядиц: раздоры олигархов друг с другом и, кроме того, нелады их с народом; в демократиях же встречается только один вид возмущений — именно возмущение против олигархии; сам против себя народ — и это следует подчеркнуть — бунтовать не станет. Сверх того, полития, основанная на господстве среднего элемента, стоит ближе к демократии, чем к олигархии, а полития из всех упомянутых нами форм государственного строя пользуется наибольшей безопасностью.

КНИГА VII

4

3. Большинство полагает, что счастливое государство должно быть непременно большим по своим размерам. Но если даже это мнение справедливо, все же является недоумение, какое государство дóлжно считать большим и какое небольшим. Величину государства измеряют количеством его населения; но скорее нужно обращать внимание не на количество, а на качество. Ведь и у государства есть свои задачи, а потому величайшим государством дóлжно признавать такое, которое в состоянии выполнить эти задачи наилучшим образом... 5. Опыт показывает, однако, как трудно, чтобы не сказать невозможно, дать правильно закономерную организацию слишком многонаселенному государству; по крайней мере мы видим, что все те государства, которые славятся прекрасной организацией, не допускают чрезмерного увеличения их народонаселения.

Это ясно и на основании логических соображений: закон имеет в виду обеспечить известного рода порядок; хороший закон, очевидно, должен иметь в виду дать хороший порядок; а разве в чрезмерно большое количество может быть введен какой-нибудь порядок? Это было бы делом божественной силы, которая и в этом случае является силой, все объединяющей. 6. Прекрасное обыкновенно находит свое воплощение в количестве и пространстве; поэтому и то государство, в котором объединяются величина и благопорядок, должно быть считаемо наипрекраснейшим.

СТОИКИ

Стоицизм — одно из основных философских направлений эллинистическо-римского периода истории античной философии. Основатель школы (в Афинах) — Зенон из Кития (ок. 336—264 до н. э.), его преемники — Клеанф (ок. 331—232) и главный литературный представитель школы — Хрисипп (ок. 277—208) вместе с рядом своих учеников и современников составляют так называемую древнюю Стою. Панетий (ок. 185—110) и Посидоний (ок. 135—51) — главные представители так называемой средней Стои, когда это направление проникает в Древний Рим и приобретает здесь множество сторонников. Ни одно из произведений стоиков не дошло до нас. Лишь отдельные фрагменты и многие свидетельства имеются в произведениях Цицерона (I в. до н. э.), Плутарха (I в. н. э.; одно из них — «Изречения, или мнения, философов», принадлежность которого Плутарху оспаривается, именуется произведением Псевдо-Плутарха), Александра Афродисийского (II — III вв.), Секста Эмпирика (III в.), Диогена Лаэртского (III в.), Стобея (V—VI вв.). Поскольку, таким образом, о воззрениях древних и средних стоиков мы можем судить лишь на основании некоторых отрывков, последние подобраны тематически, в соответствии с тем делением философии на логику, физику и этику, которое они сами, по сообщениям названных источников, производили. Следует при этом иметь в виду, что в античности в эти термины вкладывалось иное содержание, чем в новое время и тем более в современности. Поэтому мы сочли возможным раздел логики (а этот термин введен как раз стоиками) расчленить на подразделы теории познания и диалектики. Еще более дробное расчленение можно было бы произвести в разделе физики, ибо здесь мы встречаемся со стоическими воззрениями на мир (с их космологией), на богов как участников космического государства, на судьбу, свободу, душу. Раздел этики тоже можно было бы расчленить на некоторые

подразделы. Однако, поскольку данный подбор фрагментов и свидетельств, характеризующих воззрения древних и средних стоиков, составляет лишь небольшую часть всех материалов, имеющихся в распоряжении филологов и историков философии античности, мы не стали производить более дробного расчленения двух последних разделов.

Предлагаемые ниже тексты впервые появляются на русском языке (если не считать, что некоторые из них фигурировали в виде отдельных цитат в статьях о стоиках и других античных философах). Они переведены на русский язык А. Ч. Козаржевским.

[ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ЧАСТИ]

Диоген Лаэртский VII. (39) Стоики делят философию на три части: физику, этику и логику. Такое деление первый принял Зенон из Кития в сочинении о разуме, затем Хрисипп в первой книге о разуме и в первой книге о явлениях природы, а также Аполлодор и Силл в первой книге «Введений в учения», Евдром в «Первоосновах этики», Диоген Вавилонский и Посидоний. Эти части Аполлодор называет местами, Хрисипп и Евдром — видами, а другие — родами. (40) Они сравнивают философию с живым существом: кости и нервы — это логика, мясо — этика, душа — физика. Или же сравнивают с яйцом: наружное—это логика, следующее за ним — этика, а находящееся в самой середине — физика. Сравнивают и с плодородным полем: его ограда — это логика, плод — этика, почва или деревья — физика. Прибегают к сравнению с городом, хорошо укрепленным и разумно управляемым. Некоторые из них говорят, что ни одна часть не отделена от другой, что все они связаны между собой и поэтому рассматриваются все вместе. Другие же ставят логику на первое место, физику — на второе, этику — на третье. Так поступает Зенон в книге о разуме, а также Хрисипп, Архедем и Евдем. (41) Зато Диоген из Птолемаиды начинает с этики. Аполлодор же ставит этику на втором месте; Панетий и Посидоний начинают с физики, как говорит ученик Посидония Фаний в первой книге об учениях Посидония. Клеанф же различает шесть частей [философии]: диалектику, риторику, этику, политику, физику и учение о богах.

[I. ЛОГИКА]

[А. Теория познания]

Аэций IV 12, 1—5 (*Арним* II, № 54). Чем различаются между собой представление и представляемое, воображение и воображаемое? Хрисипп говорит, что эти четыре [термина] следует различать. Представление — это впечатление, рождающееся в душе и выражающее в себе то, что́ его произвело. Например, когда мы глазами видим белое — это впечатление, рождающееся в душе благодаря видению. Исходя из этого впечатления, мы можем сказать, что оно имеет своим основанием белое, которое воздействовало на нас. Подобное [происходит], когда [впечатление вызвано] осязанием или обонянием. Phantasia происходит от phõs. В самом деле, подобно тому как свет заставляет видеть себя самого и то, что́ он окружает, так и представление заставляет видеть себя само и то, что́ его произвело.

Представляемое — это то, что вызывает представление, как, например, белое или холодное, и вообще все, что́ может воздействовать на душу, есть представляемое.

Воображение — это призрак, впечатление, возникающее в душе, но без представляемого, как, например, если бы кто-нибудь боролся с тенью и пустотой; представление имеет своим основанием представляемое, воображение нет.

Воображаемое — это то, к чему мы влечемся в тщетном движении воображения; это то, что́ происходит у душевнобольных и одержимых.

Диоген Лаэртский VII. (50) Существует различие между представлением и воображаемым; воображаемое — это видимость мысли, как это бывает в сновидениях, а представление — это отпечаток на душе, то есть изменение, как это показывает Хрисипп в двенадцатой книге о душе. В то же время нельзя этот отпечаток считать следом от перстня с печатью: ведь не может много следов в одно и то же время возникнуть на одном и том же месте. Под представлением понимается отпечаток, след и знак от существующего, который не может

возникать от несуществующего. (51) По мнению стоиков, одни представления чувственные, другие нет. Чувственные те, что воспринимаются одним или несколькими органами чувств, нечувственные те, что постигаются мышлением, например бестелесное и все прочее, постигаемое [только] разумом. Чувственные представления возникают от существующего, и им сопутствует наше согласие и одобрение. Имеются и мнимые представления, как будто возникающие от существующих [вещей]. Далее, одни представления разумные, другие неразумные: разумные присущи разумным существам, неразумные — лишенным разума. Представления разумные — это мысли, а неразумные еще не получили названия. Кроме того, одни связаны со знанием дела, другие нет, поэтому мысленный образ рассматривается по-разному человеком сведущим и несведущим.

Диоген Лаэртский VII. (45) Представление — это отпечаток на душе, а название взято от следов, получаемых на воске от печатки перстня. (46) Среди представлений одни постигающие, другие непостигающие.

Цицерон Acad. prior. II 145. Никто, кроме мудреца, ничего не знает. И это Зенон разъяснял жестом: показав свою руку с вытянутыми пальцами, он говорил: «Вот образ»; затем, немного согнув пальцы, заявлял: «Вот согласие»; наконец, полностью сжав пальцы в кулак, он восклицал: «А это постижение». На основании такого уподобления он дал этому явлению не употреблявшееся ранее название katalēpsis[1]. Затем он протягивал левую руку и, сильно сжимая ею кулак, говорил, что это знание, которым никто, кроме мудреца, не обладает. Но даже [сами стоики] обыкновенно не говорят, кто мудрец или кто был таковым.

Диоген Лаэртский VII 48—49. Вот что говорит Диокл из Магнесии в своем «Обзоре философов»: «Стоикам угодно придавать главное значение учению о представлении и ощущении, так как мерило, при помощи которого познается истинность вещей, есть по роду своему представление и так как учение о признании, постижении и мышлении, предшествующих всему другому, не возникает без представления. Действительно, сначала появляется представление, затем мышление,

способное выражать то, что́ вызвано представлением, и передавать его речью».

Диоген Лаэртский VII 54. Стоики говорят, что мерилом истинности бывает постигающее представление, то есть исходящее от существующего, как об этом говорит Хрисипп в двенадцатой книге о явлениях природы, а также Антипатр и Аполлодор. Боэт допускает больше мерил: ум, ощущение, стремление и знание. Но Хрисипп, не соглашаясь с ним, в первой книге о разуме говорит, что мерилами служат ощущение и предвосхищение. А предвосхищение — это прирожденное понимание общего. Другие же из более ранних стоиков считают мерилом верное рассуждение, как это делает Посидоний в книге о мериле.

Диоген Лаэртский VII 52. По мнению стоиков, ощущение — это пневма, которая исходит от управляющей силы [души] и простирается на чувства, а также постижение с помощью чувств и устройство органов чувств, коего некоторым людям недостает. Действие [органов чувств] стоики называют ощущением. По их мнению, постижение происходит или через ощущение, как, например, [постижение] белого и черного, шероховатого и гладкого, или посредством разума, как, например, [постижение] того, что́ выведено на основании доказательства, например что боги существуют и что они осуществляют провидение.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. IV 4. Стоики говорят, что душа состоит из восьми частей: пять чувств — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; шестая часть — голос; седьмая — воспроизводительная часть; восьмая — управляющая, которая распоряжается всеми остальными и пользуется своими орудиями, как осьминог щупальцами.

[Б. Диалектика]

Диоген Лаэртский VII. (41) Что касается логики, то некоторые говорят, что она подразделяется на два предмета: риторику и диалектику. Одни присовокупляют способ определения и то, что́ касается правил и мерил, другие исключают учение об определениях. (42)... Риторику они считают умением хорошо говорить, излагая

что-то, а диалектику — умением правильно вести беседу, ставя вопросы и давая ответы. Поэтому ее определяют также как знание истинного и ложного и того, что не есть ни то ни другое. Самое риторику они делят на три части: совещательную, судебную и торжественную. (43) К ней относится нахождение [доводов], способ выражения, расположение [слов] и способ произнесения. Сама риторическая речь состоит из вступления, изложения, возражения [противнику] и заключительной части. Диалектика делится на части, из которых одна касается смысла, другая — словесного выражения... (45)... Они говорят, что учение о силлогизмах очень полезно. В самом деле, силлогизм обладает доказательной силой, что содействует образованию правильных положений, упорядочивает знания, укрепляет нашу память. Само же рассуждение состоит из посылок и заключения. Силлогизм — это вытекающее из них умозаключение. Доказательство — это рассуждение, делающее вывод о менее понятном через более понятное... (46) Диалектика, говорят они, необходима, она прекрасное качество, охватывающее как вид [другие] прекрасные качества: неторопливость, подсказывающую нам, когда следует и когда не следует соглашаться; осмотрительность, содействующую приведению доводов против кажущегося правдоподобным, чтобы не поддаться ему; (47) неопровержимость — силу в доводах, чтобы не отклоняться от них к противоположному; серьезность — способность приводить представления к правильным суждениям. Само же знание, говорят они, — это верное постижение или надежное средство закрепить представления силой разума. Без диалектического познания мудрец не будет безупречным в рассуждении. Ведь именно при помощи диалектики распознают истину и ложь, различают суждение убедительное и суждение сомнительное. Без диалектики невозможно ни правильно спрашивать, ни правильно отвечать. (48) Опрометчивость в высказываниях распространяется на существующее, что приводит тех, кто неискушен в представлениях, к непристойному поведению и легкомыслию. И нет иного средства у мудреца, [кроме диалектики], обнаружить остроту своего ума, проницательность и умение рассуждать. Один и тот

же человек должен правильно говорить и правильно размышлять, а также рассуждать по поводу высказанных положений, отвечать на вопросы, и все это свойственно человеку, сведущему в диалектике.

Диоген Лаэртский VII. (55) Что касается диалектического познания, то бо́льшая часть [стоиков] единодушно считает, что следует начинать с изучения звука. Звук — это колыхание воздуха, или, как говорит Диоген Вавилонский в своем «Искусстве речи», одному лишь слуху свойственное восприятие... По [учению] стоиков, звук — это также тело, как говорит Архедем в [сочинении] о голосе, Диоген, Антипатр, а также Хрисипп во второй книге о явлениях природы. (56) Ведь все, что оказывает действие, есть тело. Оказывает действие и звук, поскольку он переходит от произносящего его к слушающему.

[II. ФИЗИКА]

Диоген Лаэртский VII. (132) Физику они делят на учения о телах, о началах, о стихиях, о богах, о конечном, о пространстве, о пустоте. Это — деление по видам. По родам же физику делят на три учения — о мироздании, о стихиях и о причинах. Учение о мироздании они делят на две части. Одна часть, общая у них с математиками[2], изучает неподвижные и блуждающие звезды, исследует, например, такого ли размера солнце, каким оно нам кажется; сходным образом она исследует луну, а также вращение [звезд]. (133) Другая часть, которая касается только физиков и которая исследует природу мироздания, доискивается, состоят ли солнце и звезды из материи и формы, сотворено ли мироздание или не сотворено, наделено ли оно душой или нет, преходяще ли оно или непреходяще, управляется ли провидением или нет и т. д. Учение о причинах также состоит из двух частей. Одна из них, общая с исследованиями врачевателей, исследует управляющую силу души и то, что́ происходит в душе, ее семена и прочее тому подобное. Другая часть, на которую притязают также математики, исследует, как мы воспринимаем зрением, какова причина отражения в зеркале, как образуются облака, гром, радуга, ореол, кометы и т. п. (134) Они полагают,

что существуют два начала всего: деятельное и страдательное. Начало страдательное — это материя, бескачественная сущность; начало деятельное — это находящийся в материи разум, бог. Ведь он, будучи вечным, создает каждую вещь посредством всей материи. Это учение было изложено Зеноном из Кития в его книге о сущности, Клеанфом в его книге об атомах и Хрисиппом в конце первой книги о явлениях природы, Архедемом в книге о стихиях и Посидонием во второй книге его «Учения о природе». Они различают начала и стихии: первые несотворены и неуничтожимы, стихии же гибнут от воспламенения [3]. Кроме того, начала бестелесны и лишены формы, стихии же имеют форму. (135)... Бог, ум, судьба, Зевс — это одно, и называется он многими другими именами. (136) Сначала, будучи самим по себе, он всю сущность посредством воздуха превратил в воду. И подобно тому как в семени содержится зародыш, он помещает во влаге образовательное начало [4] мироздания, делая, таким образом, материю пригодной порождать вещи, которые потом появились. Затем он создал прежде всего четыре стихии: огонь, воду, воздух, землю. Так рассуждают Зенон в книге о Вселенной, Хрисипп в первой книге о явлениях природы и Архедем в одной из книг о стихиях. Стихия — это то, из чего как из первоначального происходит все рождающееся, и то, на что как последнее все разлагается. (137) Четыре стихии вместе образуют бескачественную сущность — материю. Огонь — это теплое, вода — влажное, воздух — холодное, а земля — сухое; но и в воздухе находится что-то из последней стихии. Выше всего находится огонь, который называют эфиром и в котором сначала возникает круг неподвижных звезд, а потом круг блуждающих звезд. Затем следует воздух, потом вода и, наконец, земля — основание всего, находящееся в центре всего.

[А. Мироздание]

(137) Они понимают слово «мироздание» трояко: это бог, единственный из всего сущего, обладающий особым свойством — быть неуничтожимым и несотворенным; он

творец миропорядка, через определенные промежутки времени поглощает все сущее и из себя снова рождает его; (138) далее, они называют мирозданием само расположение звезд и, в-третьих, то, чтó состоит из того и другого. Мироздание — это также особое свойство сущности всего, как говорит Посидоний в «Началах учения о небесных явлениях»; это совокупность неба и земли, а также находящихся на них созданий или совокупность богов и людей, а также вещей, созданных ради них. Небо есть крайняя окружность, обиталище всего божественного. Мироздание управляется сообразно с умом и провидением, как говорит Хрисипп в пятой книге о провидении и Посидоний в третьей книге о богах; этот ум проникает все части мироздания, как душа внутри нас, но одни части больше, а другие меньше. (139) В одних вещах он содержится как состояние, например в костях и жилах, в других — как ум, например в управляющей части души. Поэтому все мироздание — живое, одушевленное, наделенное разумом — имеет управляющей силой эфир, как говорит Антипатр из Тира в восьмой книге о мироздании. Хрисипп же в первой книге о провидении и Посидоний в сочинении о богах считают управляющей силой мироздания небо, а Клеанф — солнце. Но Хрисипп, противореча самому себе, в той же книге считает управляющей силой самую чистую часть эфира, которую стоики называют также первым богом, проникающим, как бы чувственно, все, чтó в воздухе и во всех живых существах и растениях, а самое землю — как состояние. (140) Существует, говорят они, лишь одно мироздание, ограниченное, имеющее шарообразную форму, ибо эта форма наиболее удобна для движения, как говорят Посидоний в пятой книге своего «Учения о природе» и ученики Антипатра в сочинениях о мироздании. Вне этого мироздания разлита безграничная пустота, которая бестелесна. Бестелесно то, что может быть занято телами, но не занято ими. В мироздании нет пустоты, оно едино; к этому [выводу] неизбежно приводят согласие и связь небесного и земного. Хрисипп говорит, однако, о пустоте в сочинении о пустоте и в первой книге о природных средствах, Аполлофан в сочинении о природе, Аполлодор, а также Посидоний

во второй книге своего «Учения о природе»... (141) Далее, время, говорят они, бестелесно, оно — измерение движения мироздания; прошедшее и будущее бесконечны, настоящее же ограничено. Стоики считают, что мироздание преходяще, так как оно было порождено подобно вещам, познаваемым чувствами. И то, части чего преходящи, преходяще как целое. Части же мироздания преходящи: ведь одни превращаются в другие; следовательно, преходяще и мироздание. Все, что может измениться к худшему, преходяще; следовательно, и мироздание: ведь оно и сгущается, и разжижается. (142) Мироздание рождается, когда сущность из огня превращается через воздух во влагу. Затем наиболее плотная часть ее становится землей, тонкая превращается в воздух, а после этого, разрежаясь еще больше, становится огнем. И наконец, от смешения этих [стихий] возникают растения, живые существа и все остальное. О возникновении и гибели мироздания говорят Зенон в книге о Вселенной, Хрисипп в первой книге о явлениях природы, Посидоний в первой книге о мироздании, Клеанф и Антипатр в десятой книге о мироздании. Панетий, напротив, считает мироздание непреходящим. О том, что мироздание — это нечто живое, разумное, одушевленное и умопостигаемое, говорит Хрисипп в первой книге о провидении и Аполлодор в сочинении о природе, а также Посидоний. (143) Мироздание есть нечто живое, поскольку оно сущность одушевленная и восприимчивая. Ведь живое превосходит неживое; нет ничего превосходящего мироздание, поэтому оно живое. Оно одушевлено, как это явствует из рассмотрения нашей души, которая есть как бы отторгнутая от него часть. Однако Боэт говорит, что мироздание не живое существо. Что оно одно, пишут Зенон в своей книге о Вселенной, Хрисипп, а также Аполлодор в сочинении о природе и Посидоний в первой книге своего «Учения о природе». Под Вселенной Аполлодор понимает то мироздание, то сочетание мироздания и находящейся вне его пустоты. Мироздание ограничено, пустота безгранична... (148) ...Природу стоики иногда представляют как нечто скрепляющее все мироздание, а иногда как нечто порождающее все земное. Природа есть свойство,

она движется сама по себе согласно образовательным началам, которые в определенные времена производят и скрепляют то, чтó из нее возникает... (149) Она стремится к пользе и удовольствию, как это явствует из создания человека. Все происходит по велению судьбы, как говорят Хрисипп в книгах о судьбе, Посидоний во второй книге о судьбе, Зенон, а также Боэт в первой книге о судьбе. Судьба — это непрерывная [цепь] причин сущего или разум, согласно которому управляется мироздание. Они говорят, что в совокупности прорицание основательно, поскольку существует провидение. Они признают прорицание искусством на основании некоторых успехов. Об этом говорят Зенон и Хрисипп во второй книге о прорицании, Афинодор, а также Посидоний во второй книге своего «Учения о природе» и в пятой книге о прорицании. Что касается Панетия, то он считает прорицание неосновательным. (150) Первичная материя, говорят они, есть сущность всех вещей. Об этом пишет Хрисипп в первой книге о явлениях природы, а также Зенон. Материя — это то, из чего что-то возникает. Называется она двояко: сущностью и материей, [смотря по тому], относится ли она ко всем вещам или к отдельным. Вся материя в целом не увеличивается и не уменьшается; материя же отдельных вещей увеличивается и уменьшается. По их мнению, сущность — это тело, и притом она ограниченна, как говорит Антипатр во второй книге о сущности и Аполлодор в сочинении о природе. Последний говорит, что сущность изменчива; в самом деле, если бы она была неизменной, то не было бы тех вещей, которые из нее возникли. Поэтому, говорит он, деление ее бесконечно. Хрисипп же не считает деление бесконечным... (155) По мнению стоиков, миропорядок таков: земля как срединное занимает самый центр, за ней — вода, которая сферична и имеет тот же центр, что и земля, так что земля находится в воде. За водой — воздух, тоже сферический... (156)... Они полагают, что природа — это огонь-творец, который определенным путем устремляется к созиданию и который есть огнеподобная и творческая пневма. Что касается души, то она восприимчива, она прирожденная нам пневма. Поэтому она есть также

тело и остается после смерти, но все же она преходяща, в то время как душа Вселенной — души живых существ суть части ее — непреходяща. (157) Зенон из Кития и Антипатр в книгах о душе, а также Посидоний называют душу горячей пневмой, поскольку ею мы дышим и благодаря ей мы двигаемся. Клеанф считает, что все [души] остаются вплоть до воспламенения мироздания; Хрисипп говорит — что только души мудрецов. Они различают восемь частей души: пять чувств, находящиеся в нас образовательные начала, голос и разум... (158)... Причины страданий они усматривают в переменах, происходящих в пневме... (160) Таковы их взгляды на природные явления, и мне кажется, я их изложил достаточно.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. II 1. Стоики говорят, что есть разница между всеобъемлющим и целым, поскольку всеобъемлющее — это бесконечное вместе с пустотой, а целое — мироздание без пустоты.

Стобей Eclog. I 184 (Арним, II, № 527). Хрисипп говорит, что мироздание — это совокупность неба, земли и находящихся на них созданий или совокупность богов, людей и тех, кто от них родился. Мироздание он называет иначе божеством, от которого возникает и достигает законченности миропорядок.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. I 11. Стоики говорят, что все причины телесны.

Плотин Ennead. II 4, 1. [Стоики], полагая, что тела — единственно реальное и единственная сущность, говорят, что материя одна; она лежит в основе стихий и она же сущность; все другое, даже стихии, суть только определенные состояния материи; они отваживаются считать материей даже богов и в конце концов говорят, что сам бог не что иное, как материя в известном состоянии. Признавая материю бескачественным телом, они приписывают ей также величину.

Немезий de nat. hom. 164. Стоики говорят, что одни стихии деятельные, другие страдательные. Деятельны воздух и огонь, страдательны земля и вода.

Александр Афродисийский de mixt. p. 216, 14 (Арним II, № 473). Хрисипп утверждает, что всеобщая сущность едина, поскольку по всей этой сущности рас-

пространяется некая пневма, посредством которой она скрепляется и остается единой, и целое находится в согласии с самим собой.

Прокл in Plat. Tim. 138 E (Арним II, № 533). [Платон утверждает], что мир един в силу единства прообраза... Аристотель — в силу единства материи и ограничения естественными местами. Стоики исходят из единства сущности, то есть из того, что материя — это тело.

Цицерон Acad. post. I 24. Сама материя не была бы возможна, если бы она не поддерживалась какой-то силой, и сила невозможна без какой-нибудь материи.

Лактанций Instit. div. VII 23 (Арним II, № 623). Хрисипп говорит: нет, очевидно, ничего невозможного в том, что после нашей смерти по прошествии определенных промежутков времени мы вновь принимаем тот же облик, что теперь.

Немезий de nat. hom. 38 (Арним II, № 625). Снова будут Сократ, Платон и каждый из людей с теми же самыми друзьями и согражданами... и это возвращение всего в прежнее состояние происходит не один раз, а многократно или, вернее, бесконечно и неумолимо.

Стобей Eclog. I 25, 3. Зенон говорит, что солнце, луна и каждое из других светил обладают разумом, умом и творческим огнем; имеются же два рода огня: один — лишенный творчества, превращающий в себя то, чем он питается; другой — творящий, способный к росту и наблюдению, как в растениях и животных; он-то и есть природа и душа; сущность светил состоит из подобного огня.

Цицерон Acad. prior. II 126. Для Зенона и почти для всех стоиков эфир есть высшее божество, наделенное умом и управляющее всем. Клеанф, ученик Зенона, считающийся едва ли не самым великим стоиком, полагает, что над всем господствует и властвует солнце.

Цицерон de nat. deor. II 29, 37. Итак, существует природа, которая объемлет в себе все мироздание и оберегает его; она не лишена ни чувства, ни разума; в самом деле, необходимо, чтобы вся природа, которая не единична и не проста, но которая соединена и связана с чем-то другим, имела в себе некое управляющее начало: в человеке — это ум, в животных — нечто подобное

уму, откуда возникают определенные влечения... Управляющим началом я называю то, что греки называют hēgemonikon и превосходнее чего не может и не должно быть ни в каком роде. Вот почему необходимо, чтобы то, в чем заключается управляющее начало всей природы, также было наилучшим и самым достойным из всего благодаря своему могуществу и господству.

Цицерон de nat. deor. II 14. Хрисипп остроумно замечает, что как чехол сделан для щита, ножны для меча, так, за исключением мироздания, все вещи созданы для других вещей. Так, например, злаки и плоды, которые родит земля, созданы ради животных, животные — ради людей: лошадь — для перевозок, бык — для землепашества, собака — для охоты и охраны; сам же человек рожден для созерцания мироздания и подражания ему; человек вовсе не совершенен, но он некая частица совершенного. Мироздание же во всех отношениях совершенно, поскольку объемлет все и нет ничего вне его...

Наилучшее в мироздании должно содержаться в чем-то совершенном и неограниченном. В самом деле, нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель — принадлежность мироздания. Природа человека не совершенна, однако добродетель встречается в человеке; насколько же легче [встретить ее] в мироздании. В нем имеется добродетель, оно мудро, и поэтому оно бог.

Диоген Лаэртский VII. (147) Бог, говорят они, живое существо, бессмертное, разумное, совершенное, умопостигаемое, пребывающее в блаженстве, невосприимчивое ко всякому злу, пекущееся о мироздании и о находящемся в нем. Однако он не человекоподобен. Он творец всего и как бы отец всего... Его называют многими именами сообразно с его действиями. Так, его называют Dia, ибо благодаря (dia) ему существует все, а Dzena называют его потому, что он причина жизни (toy dzēn) или проникает все живое... (148) Зенон говорит, что сущность бога — это все мироздание и небо. Подобным же образом высказываются Хрисипп в первой книге о богах и Посидоний в первой книге о богах. Антипатр же в седьмой книге о мироздании говорит,

что сущность бога воздухообразная. Боэт в своей книге о природе говорит, что сущность бога — это круг неподвижных звезд.

Тертуллиан adv. Hermog. 44 (Арним II, № 1036). Стоики хотят, чтобы бог наполнял материю, как мед соты.

Посидоний у *Стобея* Eclog. I 2, 58. Бог — это огненная пневма, наделенная разумом, лишенная формы, превращающаяся в то, во что желает, и уподобляющаяся всему.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. I 7. Чаще всего стоики определяют бога как творческий огонь, устремляющийся к созданию мира и содержащий в себе все образовательные начала, из которых все с необходимостью рождается, и как пневму, которая проникает все мироздание, меняя свои имена сообразно с изменениями материи. Они говорят, что мироздание, звезды, земля — это бог, а выше всех [богов] ум, находящийся в эфире.

Ипполит Philos. 21 (Арним II, № 1029). Хрисипп и Зенон говорят, что бог, начало всего, — это самое чистое тело; его провидение простирается на все.

Аэций I 7, 33 (Арним II, № 1027). Бог — это пневма, простирающаяся на все мироздание.

Халкидий in Tim. 294 (Арним I, № 87). Согласно стоикам, бог тождествен материи или же бог — это качество, неотделимое от материи. Он движется через материю, как семя — через детородный орган.

Ориген contra Cels. VI 7 (Арним II, № 1051). Разум бога есть не что иное, как телесная пневма.

Цицерон de nat. deor. II 16. Хрисипп говорит: «В самом деле, если в природе существует нечто, чего не могли бы произвести человеческий ум, разум, сила, человеческое могущество, то ясно, то, что создало это нечто, лучше человека... И как его назвать иначе, чем богом? Действительно, если боги не существуют, что́ может быть в природе лучше человека? Ведь только у него имеется разум, превосходнее которого ничего не может быть. Если человек считает, что во всем мироздании нет ничего лучше его самого, то это признак безрассудного высокомерия. Следовательно, есть

нечто лучшее, [чем мы]. Итак, бог действительно существует».

Секст adv. math. IX 119, 120. В любом теле, состоящем из разных частей, управляемых природой, есть нечто главное. Поэтому оно имеется и у нас; оно, как полагают, находится в сердце, или в мозгу, или в какой-то другой части тела. У растений не так: у одних оно находится в корнях, у других — в листьях, у третьих — в сердцевине. Поэтому, поскольку мироздание управляется природой и состоит из многих частей, в нем есть нечто главное, что вызывает движения. Этим может быть только природа сущего, которая есть бог. Значит, бог существует.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. I 28. Хрисипп говорит, что судьба — это присущая пневме сила, которая управляет миропорядком. В сочинении же о дефинициях он утверждает, что судьба — это разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет. Стоики говорят, что судьба—это цепь причин, то есть нерушимый порядок и нерушимая связь.

Цицерон de nat. deor. I 36. Зенон полагает, что естественный закон божествен и обладает силой, повелевающей [делать] правильное и запрещающей противоположное.

Феодорет VI 14 (*Арним* II, № 916). Судьба — это движение вечное, непрерывное и правильное.

Стобей Eclog. I 5, 15. Стоик Зенон в книге о природе говорит, что судьба — это сила, которая приводит в движение материю... она не отличается от провидения, и он называет ее природой.

Диогениан у *Евсевия* Praep. evang. IV 3 (Арним II, № 939). Они говорят, что пророческие предсказания не были бы правдивыми, если бы все не было предопределено судьбой.

Цицерон de divin. I 118. Стоикам кажется, что не в каждой выемке между долями печени и не в каждом птичьем крике присутствует бог. Это не подобает богам и недостойно их и никоим образом не может происходить. С самого начала мир устроен так, что опре-

деленным вещам предшествуют определенные приметы либо во внутренностях, либо в птицах, либо в молниях, либо в чудесах, либо в светилах, либо в видениях спящих, либо в речи одержимых; те, кто правильно восприняли эти приметы, не часто ошибаются. Неправильно угаданные и неправильно истолкованные приметы ложны не по вине вещей, а из-за неумения толковать их.

Цицерон de divin. II 129—130. Стоики утверждают, что только мудрец может быть прорицателем. Хрисипп же определяет прорицание такими словами: это способность знать, видеть и объяснять приметы, которые боги предвещают людям; цель прорицания — заранее узнать, каковы намерения богов по отношению к людям, что́ боги предвещают, каким образом можно их умилостивить и смягчить. Хрисипп так определяет толкование снов: это способность видеть и объяснять то, на что боги указывают людям во время сна. Так как же? Требуется ли для этого посредственное знание, или нужно большое дарование и совершенная ученость?

[Б. Душа]

Псевдо-Плутарх de plac. phil. IV 21. Стоики говорят, что высшая часть души — управляющая часть, создающая представления, [логическое] приятие, чувства, влечения; ее они и называют способностью рассуждения. От этой управляющей части происходит семь [других] частей души, распространяющихся по телу наподобие щупалец осьминога. Пять из этих семи частей души составляют чувства: зрение, обоняние, слух, вкус, осязание. Зрение — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до глаз; слух — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до ушей; обоняние — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до носа; вкус — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до языка; осязание — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до поверхности [вещей], которых можно коснуться чувствами. Из остальных частей одна называется воспроизводящей, она пневма, распространя-

ющаяся от управляющей части до детородных органов. Другая часть — это то, что Зенон называет голосом, она пневма, распространяющаяся от управляющей части до горла, языка и других органов речи. Управляющая часть помещается, словно в мироздании, в нашей шарообразной голове.

Псевдо-Плутарх de plac. phil. IV 11. Стоики говорят: когда человек рождается, его управляющая часть души подобна листу папируса, готовому воспринять надписи. Именно на душе человек записывает каждую свою мысль, и его первая запись производится чувствами.

[III. ЭТИКА]

Диоген Лаэртский VII. (84) [Стоики] делят этическую часть философии на учения о влечении, о добре и зле, о страстях, о добродетели, о цели, о высшей ценности, о поступках, об обязанностях, об убеждении и разубеждении. Такое разделение проводят последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона из Тарса, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония. Зенон из Кития и Клеанф, как более старшие, понимали эти вопросы проще. Именно они различают логику и физику. (85) Стоики говорят, что первичное влечение живого существа — это стремление к сохранению себя, поскольку природа прививает ему это стремление с самого начала. Так говорит Хрисипп в первой книге о целях, утверждая, что всякому живому существу ближе всего собственное строение и осознание его. Ведь неестественно, чтобы живое существо относилось к себе как к чужому или действовало так, чтобы его строение стало чуждым и неблизким. Нам остается сказать, что природа сделала животное наиболее близким ему самому: ведь оно отгоняет все вредное и принимает все годное. Некоторые считают, что первичное влечение живых существ обращено к удовольствию; стоики показали, что это неверно. (86) В самом деле, удовольствие, говорят они, если оно существует, есть нечто привходящее, [возникающее], когда природа в своих поисках сама находит то, чтó соответствует строению [живого существа]. Именно таким образом

радуются живые существа и цветут растения. Стоики говорят, что природа не делает различия между растениями и живыми существами, потому что она управляет растениями, не наделяя их влечением и чувством, но в нас происходит нечто такое, что присуще растениям. А так как у живых существ влечение в избытке появляется вслед за тем, чем они пользуются, для того чтобы достичь подобающего им, то влечение управляется тем, чтó сообразно с природой. Но так как разум дан разумным для более совершенного руководства, то жить согласно разуму в действительности означает для них жить по природе. Именно разум становится творцом влечения. (87) Вот почему Зенон в книге о природе человека первый говорит, что [высшая] цель — это жить согласно природе, а это значит жить добродетельно: ведь именно к добродетели ведет нас природа. Подобным же образом [высказываются] Клеанф в книге об удовольствии, Посидоний, Гекатон в книгах о целях. Хрисипп же в первой книге о целях говорит, что жить добродетельно — это то же самое, что жить исходя из приобретаемого опытом знания того, что происходит в природе, так как наша природа есть часть общей природы. (88) Поэтому [высшая] цель — жить в согласии с природой — согласно своей природе и общей природе, ничего не делая такого, что запрещается общим законом, а именно правильным разумом, проникающим все; он же присущ и Зевсу, устроителю и управителю всего сущего. Сама добродетель счастливого человека и полнота жизни бывают тогда, когда все поступки совершаются в согласии каждого человека с волей того, кто управляет всем. Диоген ясно говорит, что [высшая] цель состоит в том, чтобы проявлять благоразумие при выборе того, чтó соответствует природе; (89) по Архедему, это означает жить, исполняя все обязанности. Под природой, согласно которой нужно жить, Хрисипп понимает и общую природу, и особенно природу человеческую. Клеанф же считает, что следовать нужно только общей природе, а не единичной.

Цицерон Acad. prior. II 131. Зенон, основатель и глава [школы] стоиков, считает, что цель людей

добродетельных — это честная жизнь, то есть согласная с природой.

Диоген Лаэртский VII. (100) Существуют четыре вида прекрасного: справедливость, мужество, умеренность, благоразумие. Соответственно существуют четыре вида безобразного: несправедливость, трусость, неумеренность, неразумие... (101)... [Стоики] говорят, что одни существующие вещи суть благо, другие — зло, а иные — ни то ни другое. (102) Блага — это добродетели: рассудительность, справедливость, мужество, здравомыслие и т. д. Зло — это противоположное [благам]: нерассудительность, несправедливость и прочее. Не благо и не зло — это то, что́ не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, удовольствие, красота, сила, богатство, слава, знатность, а также противоположное им: смерть, болезнь, страдание, уродливость, бессилие, бедность, безвестность, незнатность и т. п. Так говорят Гекатон в седьмой книге о цели и Аполлодор в «Этике», а также Хрисипп. В самом деле, говорят они, все это не блага, а нечто безразличное, принадлежащее к виду относительных [благ]. (103) Ведь так же как особенность жара — согревать, а не охлаждать, так и особенность блага — быть полезным, а не приносить вред. Богатство же и здоровье приносят вред не меньше, чем пользу; следовательно, ни богатство, ни здоровье не благо. И еще они говорят так: то, чем мы можем пользоваться хорошо и плохо, не есть благо; богатством же и здоровьем пользуются хорошо и плохо; значит, богатство и здоровье не благо. Однако Посидоний считает их благами. Гекатон в девятой книге о благах и Хрисипп в книгах об удовольствии говорят, что удовольствие не благо. Ведь есть постыдные удовольствия, а ничто постыдное не благо.

Диоген Лаэртский VII. (89) Добродетель, [по Клеанфу], — это согласное расположение [души], она существует в силу самой себя, а не в силу страха, надежды или чего-то внешнего. В ней заключается счастье, так как душе полагается пребывать в согласии со всей жизнью. Разумное живое существо портится как от воздействия внешних обстоятельств, так и изза поучений тех, с кем оно общается, ведь природа

никогда не исходит из чего-то испорченного. (125) [Стоики] говорят, что добродетели сопутствуют друг другу и тот, кто обладает одной добродетелью, обладает и всеми, ибо основы у них общие, как говорят Хрисипп в первой книге о добродетелях, Аполлодор в «Учении древних о природе», Гекатон в третьей книге о добродетелях. (126) Добродетельный человек и умозрителен, и деятелен, ибо то, что должно быть сделано, следует и выбирать, на это нужно решиться, твердо его держаться, распределять. Поэтому если кто-то делает одно с разбором, другое с решимостью, третье с упорством, а четвертое путем [справедливого] распределения, то он будет благоразумным, мужественным, справедливым и рассудительным. Каждая добродетель имеет дело с чем-то определенным; например, мужество — с тем, на что нужно решиться, благоразумие — с тем, что́ нужно или не нужно делать, или с тем, что не нужно ни делать, ни не делать; подобным же образом и другие [добродетели] направлены на что-то свое. С другой стороны, благоразумию сопутствуют здравый смысл и сообразительность, сдержанности — добропорядочность и скромность, справедливости — беспристрастие и благожелательность, мужеству — постоянство и твердость. (127) [Стоики] утверждают, что нет ничего среднего между добродетелью и пороком, в то время как перипатетики заявляют, что между добродетелью и пороком находится преуспеяние... (130)... Жизнь бывает трех [видов]: умозрительная, деятельная и разумная; третий [вид] они считают предпочтительным. В самом деле, наделенное разумом живое существо [самой] природой расположено к умозрению и деятельности. Мудрец может на разумном основании отдать свою жизнь за отечество и за своих друзей, даже если он подвергается жестокостям и испытывает боль или страдает от увечья либо неизлечимых болезней. (131) Они считают, что у мудрецов должны быть общие жены, дабы каждый мужчина мог сходиться с любой женщиной. Так пишут Зенон в «Государстве» и Хрисипп в книге о государстве, а кроме того, киник Диоген и Платон. Всех детей мы одинаково будем любить, как отцы, и будем избавлены от ревности

из-за нарушения супружеской верности. Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии.

Цицерон de fin. III 19, 62—64. Ясно, что природа наделила нас отвращением к боли; точно так же очевидно, что сама природа побуждает нас любить тех, кого мы породили. Отсюда возникает общее естественное тяготение людей друг к другу, так что человек не может рассматривать другого человека как чужого именно потому, что он человек. Одни части тела созданы как бы для самих себя, например глаза или уши, другие же способствуют деятельности остальных частей тела, например ноги или руки. Также существуют дикие животные, которые созданы только для себя... Муравьи, пчелы, аисты делают кое-что для других. Сильнее эта связь между людьми. По природе мы способны собираться вместе, совещаться, объединяться. [Стоики] считают, что мироздание управляется волей богов, что оно представляет собой как бы общий город и общину людей и богов, что каждый из нас есть часть этого мироздания, а отсюда, естественно, следует, что необходимо ставить общее благо выше своего.

Цицерон de fin. III 20, 66. Подобно тому как мы пользуемся частями своего тела до того, как узнаем, ради какой пользы мы обладаем ими, так и между собой мы природой связаны и объединены для [создания] гражданского общежития. Если бы дело обстояло иначе, то не было бы места ни для справедливости, ни для доброты.

Цицерон de fin. III 21. (72) К тем добродетелям, о которых шла речь, [стоики] прибавляют еще диалектику и физику и называют и то и другое добродетелью. Диалектику [прибавляют потому], что она содержит способ, позволяющий нам не соглашаться с чем-либо ложным, не давать себя вводить в заблуждение обманчивым правдоподобием и удерживать в памяти то, что мы знаем о добре и зле. Они считают, что без этого искусства можно каждого сбить с истинного пути и ввести в заблуждение.

Если при всех обстоятельствах необдуманность и невежество порочны, то искусство устранять их впол-

не правильно называется добродетелью. (73) Физике тоже выпадает — и не без основания — та же честь, потому что всякий желающий жить в согласии с природой должен брать за исходное все мироздание и его управление. Кроме того, никто не может правильно судить о добре и зле, не зная всего смысла природы, а также жизни богов, не зная, соответствует ли человеческая природа общей природе или нет. Что касается старых наставлений мудрецов, предписывающих «сообразоваться со временем», «следовать богу», «познать самого себя», «ничего слишком», то без [знания] физики никто не может понять их значение, а значение их очень велико. Только знание физики может научить нас, чтó значит природа для соблюдения справедливости, сохранения дружбы и других привязанностей. Каковы должны быть благочестие и благодарность по отношению к богам, этого нельзя понять без объяснения природы.

Климент Александрийский Strom. II 460 (*Арним* II, № 377). Влечение — это движение мысли к чему-то или от чего-то. Страсть — влечение чрезмерное или преступающее границы, установленные разумом, или увлекающее стремление, не повинующееся разуму. Итак, страсти — это противоестественные движения души, не повинующиеся разуму.

Диоген Лаэртский VII. (110) Стоики говорят, что душа состоит из восьми частей; части эти таковы: пять чувств, способность речи, мыслительная способность, то есть само мышление, воспроизводительная сила. Искажение мысли есть следствие лжи, а отсюда возникают все многочисленные страсти и причины неустойчивости. Сама страсть, по Зенону, — это неразумное и противоестественное движение души, или чрезмерное влечение души. Как говорят Гекатон во второй книге о страстях и Зенон в сочинении о страстях, главные страсти бывают четырех родов: печаль, страх, вожделение, удовольствие. (111) Они полагают, что страсти суть суждения, как об этом говорит Хрисипп в сочинении о страстях, ведь сребролюбие — это предположение, что серебро прекрасная вещь; то же самое можно сказать о пьянстве, распущенности и тому

подобном. Печаль — это неразумное сжатие души; виды печали таковы: сострадание, зависть, ревность, недоброжелательность, тоска, беспокойство, горе, боль, смятение. Сострадание — это печаль о незаслуженном страдании другого; зависть — это печаль от чужого благополучия; ревность — это печаль оттого, что другой владеет тем, чего ты сам желаешь; недоброжелательство — это печаль оттого, что другой имеет то, что и ты; (112) тоска — это мучающая нас печаль; беспокойство — это давящая печаль от ожидаемых трудностей; горе — это длящаяся печаль, вызванная размышлениями; боль — это тягостная печаль; смятение — это неразумная, удручающая печаль, препятствующая видеть настоящее положение дел.

Страх — это предчувствие зла; к нему относится следующее: боязнь, робость, стыд, ужас, замешательство, тревога. Боязнь — это страх, вызывающий трепет; стыд — это страх перед дурной славой; робость — это страх перед предстоящей деятельностью; ужас — это страх, порожденный представлением о необычайной вещи; замешательство — это страх, делающий речь невнятной; тревога — это страх перед неизвестным делом.

Вожделение — это неразумное стремление, которому подчинены неудовлетворенность, ненависть, придирчивость, злоба, любовь, гнев, негодование. Неудовлетворенность — это вожделение, возникающее от неудачи, когда мы как бы отгорожены от предмета его, но тщетно к нему стремимся и влечемся. Ненависть — это возрастающее и длительное вожделение к тому, чтобы кому-то было плохо. Придирчивость — это вожделение, связанное с пристрастием. Злоба — это вожделение отомстить тому, кто нанес несправедливое оскорбление. Любовь — это вожделение, не подобающее достойным людям, ведь это намерение сблизиться с кем-то из-за бросающейся в глаза красоты. (114) Гнев — это застаревшее и злобное вожделение, выжидающее удобного случая [для мести], как это можно видеть из следующих слов:

«Вспыхнувший гнев он хотя и смиряет на первое
время,

Но сокровенную злобу, покуда ее не проявит,
В сердце таит»[5].

А негодование — это зарождающаяся злоба. Удовольствие — это неразумное возбуждение тем, что кажется желанным. К удовольствию относятся восхищение, злорадство, наслаждение, развлечение. Восхищение — это удовольствие, услаждающее наш слух; злорадство —это удовольствие от чужих бед; наслаждение (terpsis) — это как бы поворот (trepsis), склонность души к несдержанности; развлечение— это отступление от добродетели. (115) Как говорят о разных телесных недугах, например о подагре, боли в суставах, так же можно говорить и о душевных недугах — о честолюбии, о стремлении к наслаждению и тому подобном. Недуг — это болезнь, сопряженная с бессилием, а болезнь есть мнение о вещи, которая кажется крайне желательной. И подобно тому как в теле есть предрасположенность к заболеваниям, например к насморку, поносу, так и у души имеются подобные наклонности, например завистливость, жалость, сварливость и тому подобное. (116) [Стоики] говорят, что существуют три вида блаженства: радость, предусмотрительность, воля. Радость противоположна удовольствию, поскольку она разумное возбуждение; предусмотрительность противоположна страху, потому что она есть разумное избегание, ведь мудрый никогда не боится, а только остерегается. Воля, говорят они, противоположна вожделению, поскольку она разумное стремление. Так же как главным страстям сопутствуют другие, так и главным блаженствам [сопутствуют другие]. Так, к воле относятся благоволение, благосклонность, привязанность, сердечность; предусмотрительности сопутствуют совесть, [душевная] чистота; радости сопутствуют удовлетворение, веселье, спокойствие духа.

Андроник de pass. I (*Арним* III, № 391). Страсть— это неразумное противоестественное движение души, или чрезмерное влечение... Существуют четыре главных рода страстей: печаль, страх, вожделение, удовольствие. Печаль—это неразумное сжатие или свежее впечатление от наличного зла, против которого, как

полагают, необходимо сжаться. Страх — это неразумное избегание ожидаемой угрозы или бегство от нее. Вожделение — это неразумное стремление или поиски ожидаемого блага. Удовольствие — это неразумное возбуждение или свежее впечатление от наличного блага, которым, как полагают, необходимо увлечься.

Цицерон Tuscul. disp. IV 6. Зенон дает такое определение страсти: страсть — то, что он называет pathos, — есть душевное волнение, противоположное здравому смыслу и противное природе. Некоторые выражаются короче и говорят, что страсть — это чрезмерное влечение, и, когда они говорят «чрезмерное», они имеют в виду того, кто слишком удаляется от постоянства природы.

Диоген Лаэртский VII. (107)... Стоики называют долгом то, что, когда оно совершено, может быть оправдано разумным основанием, например сообразное в жизни, что простирается также на растения и животных, так как и у них мы видим обязанности. (108) Зенон первый употребил слово «долг», ибо он вывел его из слов «то, что подобает» [6]: долг есть действие, присущее природным созданиям. Из действий, совершенных по влечению, одни сообразны с долгом, другие противны долгу, третьи — ни то ни другое. Сообразно с долгом то, что внушается разумом, например почитать родителей, братьев, отечество, уступать друзьям. Противно долгу то, чего разум не внушает, например относиться пренебрежительно к родителям, не заботиться о братьях, не думать о друзьях, презирать отечество и т. д. (109) А то, что разум не внушает и не запрещает, — это и не сообразно с долгом, и не противно долгу, например поднять соломинку, держать грифель или гребень и т. п. Из сообразного с долгом одно безусловно, другое случайно. Безусловна забота о своем здоровье, о своих органах чувств и т. п. Случайно нанесение себе увечья, разделение своего имущества.

Диоген Лаэртский VII. (117) [Стоики] говорят, что мудрец бесстрастен, поскольку он не падок [до чего-либо]. Есть и другая, дурная бесстрастность — человека черствого и жестокого. Мудрец не тщеславен, так

как он одинаково относится к славе и к ее отсутствию. Есть и другое равнодушие к славе, присущее человеку легкомысленному, который ни к чему не годен. Они говорят, что все добродетельные люди суровы, так как сами они не предаются удовольствию и от других не принимают того, чтó может служить удовольствию. Есть и другого рода суровость, подобная крепкому вину, которое полезно для приготовления лекарства, но совершенно негодно для заздравия. (118) Добродетельные искренни и остерегаются казаться лучше, чем они есть: они не скрывают своих недостатков и не выставляют напоказ присущих им достоинств. Они не лицемерны и избегают притворства в голосе и выражениях лица. Они сторонятся мирских дел, так как избегают делать то, что противно долгу. Если они и пьют вино, то не до опьянения; они никогда не теряют рассудка, однако иногда у них появляются странные фантазии вследствие меланхолии или слабоумия. Это происходит не по доброй воле, а против природы. Мудрец не печалится, потому что печаль есть неразумное сжатие души, как говорит Аполлодор в своей «Этике». (119) Мудрецы богоподобны, так как содержат в себе как бы божество. Дурной же человек — безбожник. Слово «безбожник» имеет два смысла: оно обозначает или того, кто враждебен божеству, или того, кто ни во что не ставит божество, однако это не обязательно присуще всем дурным людям. Добродетельные благочестивы, так как они сведущи в обычаях, касающихся богов; благочестие есть знание того, как служить богам. Они приносят жертвы богам и правдивы, ибо избегают прегрешений. Они боголюбезны, потому что они набожны и надлежащим образом служат богам. Только мудрецы — истинные священнослужители, потому что соблюдают жертвенные обряды, заботятся о храмах, очистительных жертвах и об остальном, касающемся богов. (120) [Стоики] считают, что после богов следует почитать родителей и братьев. Они говорят, что привязанность к детям заложена в добродетельных природой и что у дурных людей этой привязанности нет. Они считают, что все прегрешения равны. Так говорят Хрисипп в четвертой книге

своих этических исследований, а также Персей и Зенон... (121) Гераклид же из Тарса, ученик Антипатра из Тарса, и Афинодор говорят, что прегрешения не равны между собой. Мудрец, если ничто ему не препятствует, должен принимать участие в общественных делах, как утверждает Хрисипп в первой книге об образах жизни. Он должен отвращать от зла и поощрять добродетель. Как говорит Зенон в «Государстве», он должен жениться и произвести детей. Далее, мудрец не должен высказывать предположений, то есть никогда не должен соглашаться с ложным. Он должен жить как киник, ибо образ мыслей и действий киников — кратчайший путь к добродетели, говорит Аполлодор в «Этике». При крайней необходимости мудрец отведает даже человеческого мяса. Только он свободен, дурные люди — рабы. Свобода — это возможность действовать самостоятельно, рабство же — утрата такой самостоятельности. (122) Другой [вид] рабства состоит в подчинении, третий — в возможности быть приобретаемым и попадать в подчинение, чему противостоит деспотия, но и она зло. Не только мудрецы свободны, но и цари. Царская власть неограниченна, она может быть устойчивой только среди мудрецов, как говорит Хрисипп в книге о том, как Зенон употреблял слова в их собственном смысле. Ведь правитель должен различать, что́ хорошо и что́ плохо, а этого не знают люди дурные. И только мудрецы умеют управлять, сведущи в судебных делах, обладают даром красноречия, а отнюдь не дурные люди. Кроме того, они непогрешимы, так как не подвержены прегрешениям. (123) Они безвредны, ибо не вредят ни другим, ни себе. И они ни к кому не проявляют сострадания, ибо никому не прощают и ни с кого не снимают полагающегося по закону наказания, поскольку уступки и жалость и сама снисходительность есть ничтожность души, прикидывающейся доброй, когда наказывают; ведь они не считают, что наказания слишком строги. Далее, мудрец не удивляется тому, что кажется необычайным, как, например, Хароновым [пропастям], морским отливам, горячим источникам и извержениям огнедышащих гор. Однако добродетель-

ный, говорят они, не будет жить в одиночестве, так как он по природе общителен и деятелен, он упражняет свое тело ради его укрепления. (124) Мудрец обращается к богам и молит их о благах, как говорят Посидоний в первой книге о долге и Гекатон в третьей книге о необычайном. [Стоики] говорят, что дружба бывает только среди добродетельных людей ввиду их сходства между собой. Дружба, говорят они, есть некоторая общность того, что́ необходимо для жизни, ведь мы обращаемся с друзьями, как с собой. Друг желателен ради него самого, и множество друзей — благо. У дурных людей не бывает дружбы, и у них нет друзей.

Плутарх de Alex. virt. I 6 (Арним I, № 262). Весьма удивительно, что главное в форме правления, которую описал Зенон, положивший начало школе стоиков, состоит не в том, что мы обитаем в городах и областях и отличаемся своими особыми законами и правами, а в том, что мы рассматриваем всех людей как своих сограждан, что жизнь одна подобно тому, как мироздание одно. Это как бы стадо, которое пасется на общих пастбищах согласно общему закону.

СЕНЕКА

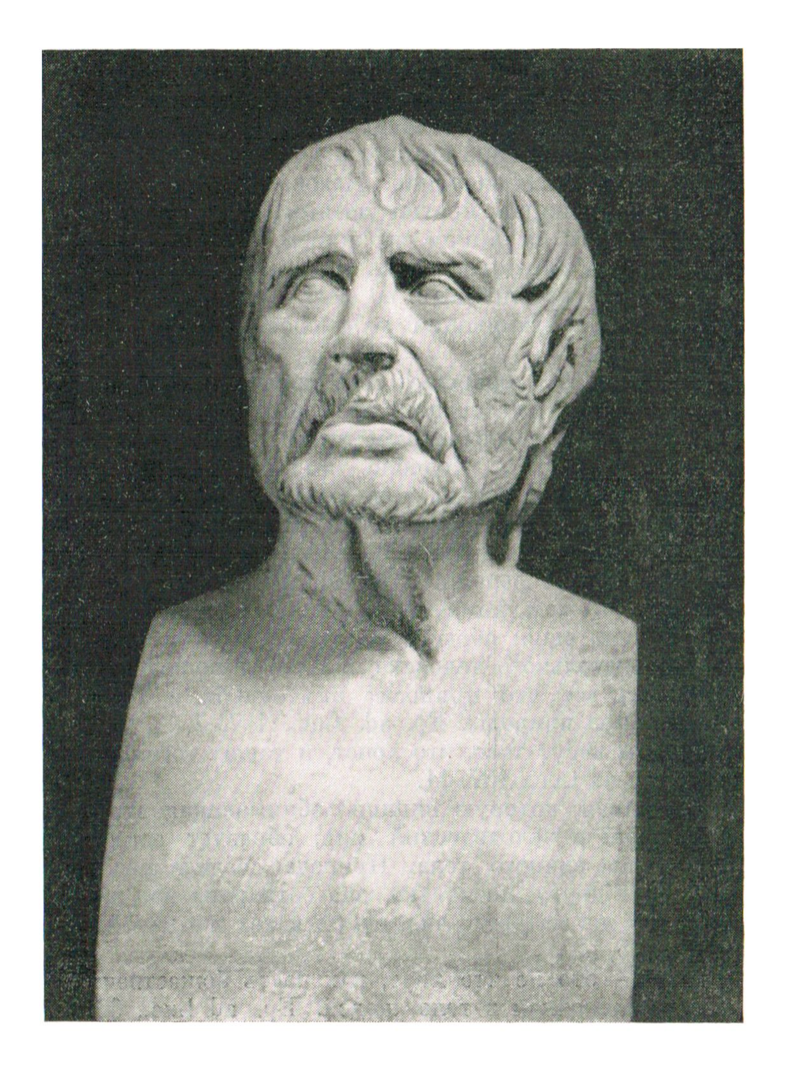
Луций Анней Сенека (ок. 4—65) — самый значительный представитель позднего, в основном римского, стоицизма. Происходил из Испании, принадлежал к высшему, сенаторскому сословию, был воспитателем императора Нерона, занимал при нем высшие государственные должности. Обвиненный Нероном в государственной измене, был вынужден покончить самоубийством. Сенека оставил обширное литературное наследие: 12 диалогов морально-религиозного содержания, морально-философское сочинение «Письма к Луцилию» (всего 124 письма), натурфилософский трактат «Естественнонаучные вопросы», 9 трагедий и историческую драму. Сочинения Сенеки — важнейший источник наших сведений о философии стоиков (в меньшей степени и представителей других философских школ). В первой части публикуемых ниже текстов приведены отрывки, носящие подзаголовок «Отдельные высказывания» и характеризующие все стороны стоического мировоззрения их автора. Эти отрывки заимствованы главным образом из «Писем к Луцилию» (в ссылках Ep. ad Luc.), «Естественнонаучных вопросов» (Quaest. nat.), трактата «О благодеяниях» (De benef.), а также из «Утешения к Марции» (Consol. ad Marc.) и

«О досуге» (De otio). Во второй части приводимых нами текстов воспроизведены наиболее важные отрывки одного из основных морально-этических сочинений Сенеки — «О блаженной жизни» — в переводе С. Ц. Янушевского. Все эти отрывки публикуются по изданию: «Древнеримские мыслители». Киев, 1958.

[ОТДЕЛЬНЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ]

Все возникает из всего. Из воды воздух; из воздуха вода; огонь из воздуха; из огня воздух. Почему, следовательно, не возникать земле из воды и из земли воде? Если земля может превращаться в другие элементы, то она может превращаться и в воду; скорее всего именно в нее. Оба этих элемента родственны друг другу: оба тяжелы, оба плотны, оба оттеснены в низшую область мира... Почему ты не изумляешься при виде волны, которая надвигается после стольких волн, разбившихся о берег? Нет недостатка в том, чтó возвращается в самого себя. Все элементы подвержены взаимным возвращениям. Чтó погибает из одного, переходит в другое. И природа сохраняет образующие ее части в равновесии, словно боясь, чтобы при нарушении отношения частей не рухнул мир. Все находится во всем. Воздух не только переходит в огонь, но и не бывает никогда без огня. Изъемли из него теплоту: он застывает, становится неподвижным и затвердевает. Воздух переходит во влагу, тем не менее не бывает без влаги. Земля превращается в воздух, в воду, но никогда не лишена ни воды, ни воздуха. И взаимопереход тем легче, что второй элемент, в какой надо переходить, уже смешан с первым. Quaest. nat., III, 10.

Как тебе известно, по учению стоиков, в создании вещей участвуют два элемента: материя и причина. Материя инертна, способна принимать любую форму и мертва, пока ничто не приводит ее в движение. Причина же, или разум, придает материи форму, дает ей по своему усмотрению то или другое назначение и производит из нее различные вещи. Итак, должно быть нечто, из чего состоит предмет, и затем то, что создало его. Первое есть материя, второе — причина. Ep. ad Luc., 65, 2.



Не может быть природы без бога и бога без природы. De benef., IV, 3.

Захочешь ли назвать [бога] судьбой? Не ошибешься: ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь ли назвать его провидением? Верно будет сказано: ведь его мудростью все направляется, чтобы не было в мире беспорядка и все получало разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься: ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой. Quaest. nat., II, 45.

Закон судьбы совершает свое право... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуется цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решение. Quaest. nat., II, 35.

Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы. Ep. ad. Luc., 107, 7.

Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет. Ep. ad Luc., 107, 11.

Вселенная, которую видишь, обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы — члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи для одних и тех же целей. Ep. ad Luc., 95, 52.

Разум — это не что иное, как часть божественного духа, погруженная в тело людей. Ep. ad Luc., 66, 12 (перевод А. Ч. Козаржевского).

Высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах. Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами.

Итак, разум в его совершенстве есть благо, присущее человеку, тогда как все остальные чувства — общие с животными и растениями. Ep. ad Luc., 76, 8—9.

В борьбе за существование животные, вооруженные зубами и когтями, кажутся сильнее человека, но природа одарила человека двумя свойствами, которые делают это слабое существо сильнейшим на свете: разумом и обществом. De benef., IV, 8.

Общительность обеспечила человека господством над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Она не дает случаю одолеть его, ибо ее можно призвать для противодействия случаю. Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека. De benef., IV, 18.

Философия научила нас почитать божество, любить людей, верить, что у богов власть, а среди людей тесное сообщество. Ep. ad Luc., 90, 3.

Мы должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому.

Страсти меняют выражение лица, заставляют хмурить лоб, улыбаться, краснеть или бледнеть. И неужели ты думаешь, что столь явственные изменения в теле могут происходить не от причин материальных? Если страсти материальны, то материальны и душевные болезни: скупость, жестокость... Соприкасаться могут лишь материальные вещи, говорит Лукреций. Между тем все перечисленные мною вещи не производили бы

в теле никаких изменений, если бы не соприкасались с ним; итак, все они материальны. Ep. ad. Luc., 106, 5.

Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и все другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягчающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу. Consol. ad Marc., 24, 4.

Не надо поднимать руки к небесам, не надо упрашивать служителя храма, чтобы он тебя допустил помолиться поближе к образу божества в надежде, что так скорее дойдет твоя мольба. Вот что я тебе скажу, Луцилий, внутри нас находится дух святой, который следит за нами и направляет нас среди добра и зла; смотря по тому как мы его лелеем, он блюдет и нас: без бога нельзя стать честным человеком. Ep. ad Luc., 41, 1—2.

Я спрашиваю: быть может, верно предположение, которое служит иным философам сильнейшим подтверждением божественности природы человека и которое состоит в том, что души суть искорки, оторвавшиеся от высших святынь, упавшие и приставшие к чуждому им элементу. De otio, 32.

Я рожден для высших устремлений, и я выше того, чтобы быть рабом моего тела; в теле своем я увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу. Ep. ad Luc., 65, 16.

Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, заблуждается: ее лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин... Только судьба тела в руках господина: его он покупает, его продает; то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки. De benef., III, 20.

Раб есть человек, равный по натуре другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, какие дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение. De benef.

Приятно мне было узнать от посетивших тебя друзей, что ты запросто обращаешься со своими рабами; в этом сказываются твое благоразумие и твоя образованность. Тебе скажут: ведь это рабы? Да, но и люди — человеки. Ведь они рабы? Да, но они живут под одной кровлей с тобой. Ведь они рабы? Да, но также и друзья смиренные. Ведь они рабы? Да, но они твои сотоварищи по рабству, если подумать, что и они, и мы одинаково находимся во власти судьбы. Ep. ad Luc., 47, 1.

Мне скажут: да ведь они рабы. Да, но вот этот раб обладает свободным духом. А покажите мне, кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия... Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное. Пускай же не мешают тебе крикуны обходиться с твоими рабами приветливо вместо того, чтобы показывать им высокомерно надутый вид; пускай лучше почитают тебя, чем боятся. Ep. ad Luc., 47, 17.

О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

Брату Галлиону

I. Все люди хотят жить счастливо, брат мой Галлион, но они смутно представляют себе, в чем заключается счастливая жизнь. А достигнуть последней в высшей степени трудно... Главнейшая наша задача должна заключаться в том, чтобы мы не следовали подобно скоту за вожаками стада, чтобы мы шли не туда, куда идут другие, а туда, куда повелевает долг. Величайшие беды причиняет нам то, что мы сообразуемся с молвой и, признавая самыми правильными те воззрения, которые встречают большое сочувствие и находят много последователей, живем не так, как этого требует разум, а так, как живут другие. Вот откуда эта непрерывно нарастающая груда жертв заблуждений!..

II. Когда заходит речь о счастливой жизни, ты не можешь удовлетворить меня обычным при голосовании сенаторов ответом: «По-видимому, на этой стороне большинство». Потому-то она и неправа! Развитие человечества не находится еще в столь блестящем со-

стоянии, чтобы истина была доступна большинству. Одобрение толпы — доказательство полной несостоятельности. Предметом нашего исследования должен быть вопрос о том, какой образ действий наиболее достоин человека, а не о том, какой чаще всего встречается; о том, что́ делает нас способными к обладанию вечным счастьем, а не о том, что́ одобряется чернью, этой наихудшей истолковательницей истины. К черни же я отношу не только простонародье, но и венценосцев. Я не смотрю на цвет одежд, в которые облекаются люди. При оценке человека я не верю глазам; у меня есть лучшее, более верное мерило для того, чтобы отличить истину от лжи. О духовном достоинстве должен судить дух...

III. ...Постараемся найти не призрачное благо, а действительное, постоянное и тем более привлекательное, чем глубже оно таится в душе. Добудем это сокровище. Оно лежит недалеко от нас. Его легко найти. Нужно только знать, куда протянуть руку... Считаю нужным заметить, что я не примыкаю исключительно к одному из главнейших представителей стоической школы, сохраняя и за собою право иметь собственное суждение. Я буду следовать одному, у другого сделаю частичное заимствование. Может быть, представляя свое заключение после всех остальных авторов, я не буду отвергать ни одного положения своих предшественников, а скажу только: «Вот это дополнение принадлежит мне». Впрочем, я принимаю общее правило всех стоиков: «Живи сообразно с природой вещей». Не уклоняться от нее, руководствоваться ее законом, брать с нее пример, — в этом и заключается мудрость. Следовательно, жизнь счастлива, если она согласуется со своей природой. Такая жизнь возможна лишь в том случае, если, во-первых, человек постоянно обладает здравым умом; затем, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам; если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении физических потребностей; если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них; наконец, если он умеет

пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом. Мне незачем присовокуплять, так как ты и сам понимаешь, что результатом такого расположения духа бывает постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и к страху. Вместо удовольствий, вместо ничтожных, мимолетных и не только мерзких, но и вредных наслаждений наступает сильная, неомрачимая и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью. Ведь всякая жестокость происходит от немощи.

IV. Получится тождество, скажу ли я «высшее благо заключается в способности презирать превратности судьбы и удовлетворяться добродетелью» или «высшее благо составляет непобедимая сила духа, умудренная опытом, спокойная в действии, соединенная с большой гуманностью и заботливостью по отношению к окружающим». Допустимо и такое определение: «Счастливым мы называем того, кто только благое и злокачественное настроение духа почитает за благо и за зло, кто свято исполняет нравственный долг и довольствуется добродетелью, кого случайные обстоятельства не могут сделать ни самонадеянным, ни малодушным, кто наибольшее значение придает тому благу, которое он может сам себе создать, для кого настоящим удовольствием будет... презрение к удовольствиям»...

V. А ты видишь, в каком позорном и пагубном рабстве будет находиться тот, на кого попеременно будут оказывать свое влияние удовольствия и страдания, деспотические силы, действующие крайне произвольно и необузданно. Поэтому нужно себя поставить в независимое от них положение, а его создает не что иное, как равнодушие к судьбе. Тогда осуществится вышеуказанное неоценимое благо: спокойствие и возвышенность духа, чувствующего свою безопасность; с исчезновением всяких страхов наступает вытекающая из познания истины великая и безмятежная радость, приветливость и просветление духа. Все это будет для него усладой не потому, что это блага, а потому, что это плоды находящегося в нем самом добра. Раз уже я расщедрился на определения, то счастливым можно назвать того, кто благодаря разуму не ощущает ни

страстного желания, ни страха. Впрочем, камни и животные также свободны от страха и печали, однако никто не назовет их на этом основании счастливыми, так как у них нет сознания счастья. В таком же положении находятся те люди, которых природное тупоумие и отсутствие самосознания понизило до уровня грубых скотов. Между такими людьми и животными нет никакой разницы, так как последние совершенно лишены разума, а первые, обладая помраченным рассудком, изощряются, к собственному вреду, в гнусностях. Человек, не имеющий понятия об истине, никоим образом не может быть назван счастливым. Следовательно, жизнь счастлива, если она неизменно основывается на правильном, разумном суждении. Тогда дух человека отличается ясностью; он свободен от всяких дурных влияний, избавившись не только от терзаний, но и от мелких уколов: он готов всегда удерживать занятое им положение и отстаивать его, несмотря на ожесточенные удары судьбы. Что же касается удовольствий, то хотя бы они окружали нас со всех сторон, вкрадывались всеми путями, ласкали душу своими прелестями и расточали перед нами все новые соблазны, чтобы привести в возбужденное состояние все наше существо или только отдельные органы, — никто из смертных, будь у него еще хоть капля человеческого достоинства, не пожелает день и ночь метаться в судорогах страсти и, позабывши о душе, жить исключительно интересами своей плоти.

VI. Те, которые считают удовольствие высшим благом, видят, какое позорное место они отвели последнему. Поэтому они говорят, что удовольствие неотделимо от добродетели, и присовокупляют, что нравственная жизнь совпадает с приятной, а приятная — с нравственной. Не понимаю, как вообще можно соединять в одно целое столь противоположные элементы. Почему, скажите, пожалуйста, нельзя отделить удовольствия от добродетели? Очевидно, потому, что добродетель, основное начало всех благ, служит также источником того, что вы так любите и к чему так стремитесь. Но если бы удовольствие и добродетель были неразрывно связаны, то мы не видели бы, что одни

деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но зато трудны и осуществимы лишь путем страданий.

VII. К этому следует присовокупить, что удовольствия встречаются даже в самой позорной жизни, между тем как добродетель вообще не допускает порочной жизни, и что некоторые несчастны не вследствие отсутствия удовольствий, а, напротив, из-за избытка их. Ничего подобного не было бы, если бы удовольствие составляло неотъемлемую часть добродетели. В действительности же последняя часто не сопровождается удовольствием, да она никогда и не нуждается в нем. Что же, вы сопоставляете не только несходные, но даже противоположные элементы? Добродетель — это нечто величественное, возвышенное, царственное, непобедимое, неутомимое, удовольствие же — нечто низкое, рабское, немощное, преходящее, караулящее и гнездящееся в непотребных местах и трактирах. Добродетель встретишь в храме, на форуме, в курии; она на передовом посту защищает городские стены; она покрыта пылью; у нее загорелое лицо и мозолистые руки. Напротив, удовольствие чаще скрывается и ищет мрака; оно шныряет около разного рода бань и мест, боящихся эдила[1]; оно изнежено и слабосильно; от него пахнет вином и благовонной мазью; оно бледно или нарумянено; на нем отвратительные следы косметических средств. Высшее благо вечно, неистощимо, оно не вызывает ни пресыщения, ни раскаяния, так как правильный образ мыслей не допускает заблуждения; он не ставит человека в необходимость негодовать на принятые решения и отменять их, так как всегда руководствуется основательными соображениями; удовольствие же погасает в момент наибольшего восторга. Да и роль его ограниченна: оно быстро исполняет ее; затем наступает отвращение, и после первого увлечения следует апатия. Вообще никогда не бывает устойчивым явление, отличающееся стихийностью движения. Таким образом, и не может быть ничего прочного в том, что проходит мигом и в самом процессе своего осуществления обречено на гибель. Достигши кульминационного пункта, оно прекращается,

неминуемо клонясь уже с самого начала к своему концу.

VIII. Мало того. Удовольствие достается как хорошим людям, так и дурным, и порочные находят такое же наслаждение в своем непристойном поведении, как добродетельные — в образцовом. Вот почему древние принимают за правило, что следует стремиться не к приятнейшей жизни, а к праведной, имея в виду, что удовольствие не руководящее начало разумной и доброй воли, а только случайно сопутствующее ей явление. Нужно сообразоваться с указаниями природы: разумный человек наблюдает ее и спрашивает у нее совета. Жить счастливо и жить согласно с природой — одно и то же. Что это значит, я сейчас поясню. Мы должны считаться с естественными потребностями организма и заботиться о необходимых для их удовлетворения средствах добросовестно, но без опасения за будущее, памятуя, что они даны нам на время и скоротечны; мы не должны быть их рабами и допускать, чтобы чуждое нашему существу властвовало над нами; телесные утехи и вообще факторы, имеющие в жизни несущественное значение, должны находиться у нас в таком положении, какое в лагере занимают вспомогательные и легковооруженные отряды. Они должны играть служебную, а не господствующую роль. Только при этом условии они могут быть полезны для нашего духа. Внешние преимущества не должны развращать и подчинять себе человека: последний должен преклоняться лишь перед своим духовным достоинством. Пусть он окажется искусным строителем собственной жизни, полагаясь на себя и будучи готов одинаково встретить как улыбку судьбы, так и ее удар. Пусть его уверенность опирается на знание, а знание пусть отличается постоянством: однажды принятые им решения должны оставаться в силе, не допуская никаких поправок. Мне незачем присовокуплять, так как это само собою разумеется, что такой человек будет спокоен и уравновешен и во всем его поведении будет сказываться ласковость и благородство. Его чувствам будет присущ истинный разум, который от них и будет получать свои элементы, так как

у него нет другого исходного пункта, другой точки опоры для полета к истине и для последующего самоуглубления. Ведь и всеобъемлющая мировая стихия, управляющий Вселенной бог, стремится, правда, к воплощению во внешних телах, однако возвращается потом со всех сторон к своему всеединому началу. Пусть то же самое делает и наш дух. Следуя за своими чувствами и придя при помощи их в соприкосновение с внешними телами, он должен овладеть как ими, так и собою и, так сказать, присвоить себе высшее благо...

IX. Удовольствие не награда за добродетель и не побудительная причина к ней. Добродетель привлекательна не потому, что доставляет наслаждение, а наоборот, она доставляет наслаждение благодаря своей привлекательности. Высшее благо заключается в самом сознании и в совершенстве духа. Когда последний закончит свое развитие и сосредоточится в своих пределах, ему ввиду полного осуществления высшего блага нечего больше желать. Ведь понятие о целом не допускает возможности какой-нибудь не входящей в его состав части, равно как нельзя допустить, чтобы что-либо находилось дальше конца. Поэтому ты рассуждаешь нелогично, спрашивая, что заставляет меня стремиться к добродетели. Твой вопрос равносилен желанию определить то, что́ выше высочайшего пункта. Ты спрашиваешь, что́ я желаю найти в добродетели? Ее самое! Ведь нет ничего лучше ее, она сама служит себе наградой...

XV. «Однако что же мешает, — говорит эпикуреец, — полному слиянию добродетели и удовольствия и осуществлению такого высшего блага, в котором нравственное отожествляется с приятным?» — Помехой этому служит то, что только нравственное может быть частью нравственного, и высшее благо потеряет свою чистоту, если в нем окажется примесь худшего качества... Кто объединяет удовольствие и добродетель в союз — и притом даже неравноправный, — тот вследствие непорочности одного блага парализует всю присущую другому благу силу и подавляет свободу, которая остается непреклонной лишь в том случае, если она составляет самое драгоценное сокровище. У него

возникает потребность (а это и есть величайшее рабство) в милости судьбы. И вот начинается тревожная, подозрительная, суетливая, опасающаяся всяких случайностей жизнь, беспомощно бьющаяся в потоке явлений. Ты не обеспечиваешь добродетели прочного, незыблемого базиса, а основываешь ее на шаткой почве. Действительно, что может быть так неустойчиво, как ожидание случайных обстоятельств и непостоянство организма и всех влияющих на него факторов? Разве человек может повиноваться богу, спокойно относиться ко всем событиям, не роптать на судьбу и благодушно истолковывать превратности своей жизни, если он чувствителен к малейшему влиянию удовольствия и страдания? Но он не может быть также дельным защитником и спасителем своей родины и заступником друзей, если он падок на удовольствия. Так пусть же высшее благо поднимется на такую высоту, откуда никакая сила не могла бы его низвергнуть, куда не проникнет скорбь, надежда, страх и вообще все, что умаляет права высшего блага. Подняться туда может только добродетель; с ее помощью трудности подъема преодолимы. Обладающий добродетелью человек будет твердо стоять на своем высоком посту и переносить все, что бы ни случилось, не только терпеливо, но и охотно, зная, что все случайные невзгоды в порядке вещей. Как доблестный воин переносит раны, исчисляет рубцы и, пронзенный стрелами, умирая, любит того полководца, за которого он жизнь положил, так и поборник добродетели будет помнить древнюю заповедь: «Повинуйся богу»... Мы рождены под единодержавной властью: повиноваться богу — вот в чем свобода наша.

XVI. ...Какая же разница между таким человеком и остальными людьми? А та, что одни легко привязаны, другие крепче прикованы, а третьи скованы так, что не могут пошевельнуться. Человека, поднявшегося на значительную высоту по пути к духовному совершенству, цепи не стесняют: он, правда, еще не свободен, но пользуется уже правами свободного.

XVII. Но может быть, кто-нибудь из хулителей философии по своему обыкновению скажет мне: «Почему же у тебя больше мужества на словах, чем на деле?

Почему ты понижаешь тон перед высшими, считаешь деньги необходимой для себя принадлежностью, принимаешь к сердцу материальные потери, проливаешь слезы при известии о смерти жены или друга, дорожишь своим добрым именем и огорчаешься злостными пересудами? Почему твое имение оборудовано старательнее, чем это вызывается естественной потребностью? Почему твой обед не соответствует провозглашаемым тобою правилам?..» Впоследствии я подкреплю высказанные по моему адресу обвинения и сделаю себе больше упреков, чем ты предполагаешь, теперь же отвечу тебе так: «Я не мудрец и — я даже готов своим признанием дать новую пищу твоему недоброжелательству — никогда им не буду. Поэтому я и не ставлю себе целью достигнуть полного совершенства, а хочу только быть лучше дурных людей. Я удовлетворяюсь тем, что ежедневно освобождаюсь от какого-нибудь порока и укоряю себя за свои ошибки»...

XVIII. Я говорю это не в свое оправдание — так как я погряз в бездне всяких пороков, — а в защиту человека, достигшего некоторого успеха. «Ты говоришь одно, — замечает мой противник, — а в жизни делаешь другое».

— Да ведь в этом лукавые люди, заклятые враги праведников, упрекали Платона, упрекали Эпикура, упрекали Зенона.

Все они рассуждали не о своей личной жизни, а о том, как вообще следует жить. О добродетели, а не о себе веду я речь, и, восставая против пороков, я имею в виду прежде всего свои собственные. При первой же возможности я буду жить так, как повелевает долг. Ваше изрядно-таки пропитанное желчью недоброжелательство не заглушит во мне влечения к нравственному совершенству; ваша ядовитая слюна, которой вы обрызгиваете остальных и отравляете себя, не помешает мне беззаветно прославлять жизнь, не ту, какую я веду, а ту, какую, по моему убеждению, дóлжно вести, не помешает мне почитать добродетель и стремиться к ней, хотя я далек от нее и подвигаюсь вперед медленно...

XX. Если философы и не поступают всегда так, как говорят, то все-таки они приносят большую пользу тем, что они рассуждают, что они намечают нравственные идеалы. А если бы они и действовали согласно своим речам, то никто не был бы счастливее их. Но и так нельзя относиться с пренебрежением к благородным словам и к людям, воодушевленным благородными помыслами. Занятие полезными научными вопросами похвально, даже если бы оно не сопровождалось существенным результатом... Я буду помнить, что моя родина — весь мир, что во главе его стоят боги и что эти строгие судьи моих деяний и слов находятся надо мной и около меня. А когда природа потребует, чтобы я возвратил ей свою жизнь или я сделал это по требованию своего разума, я уйду, засвидетельствовавши, что я дорожил чистой совестью и стремился к добру, что ничья свобода, и прежде всего моя собственная, по моей вине не была ограничена...

XXIV. ...Природа повелевает мне приносить пользу людям, а рабы ли они или свободные, благородного ли происхождения или вольноотпущенники, дарована ли им свобода с соблюдением надлежащих формальностей или упрощенным способом, в присутствии друзей, — совершенно безразлично. Случай благотворительности представляется везде, где только есть человек. Мудрец может раздавать деньги даже в стенах своего дома, проявляя щедрость, которая называется liberalitas не потому, что на нее имеют право свободные люди, а потому, что она исходит из свободного сердца. Мудрец никогда не навязывает своих щедрот порочным и недостойным людям, но, с другой стороны, милосердие его, никогда не истощаясь, бьет полным ключом всякий раз, как найдется достойный его человек...

XXVI. ...«Какая же разница, — возражает противник, — между мною, глупцом, и тобою, мудрецом, если каждый из нас желает быть богатым?» — Весьма существенная. У мудреца богатство играет служебную роль, а у глупца — господствующую; мудрец нисколько не поддается влиянию богатства, для вас же богатство составляет все. Вы привыкаете и привязываетесь

к нему, как будто кто-нибудь обещал вам вечное владение им, мудрец же тогда больше всего думает о бедности, когда его окружает богатство...

МАРК АВРЕЛИЙ

Марк Аврелий Антонин (121—180) — римский император (161—180), последний крупный представитель античного стоицизма в его поздней стадии. Автор философских размышлений «К самому себе», написанных на греческом языке. Нижеследующие отрывки заимствованы из осуществленного С. Роговиным русского перевода этого произведения, названного «Наедине с собой» и опубликованного в Москве в 1914 г.

НАЕДИНЕ С СОБОЙ

РАЗМЫШЛЕНИЯ

I, 1. Деду Веру[1] я обязан сердечностью и незлобивостью.

I, 2. Славе родителя и оставленной им по себе памяти — скромностью и мужественностью.

I, 3. Матери — благочестием, щедростью и воздержанием не только от дурных дел, но и от дурных помыслов. А также и простым образом жизни, далеким от всякого роскошества.

I, 4. Прадеду — тем, что не посещал публичных школ, пользовался услугами прекрасных учителей на дому и понял, что на это не следует щадить средств.

I, 5. Воспитателю[2] — тем, что не интересовался исходом борьбы между Зелеными и Голубыми[3], или между гладиаторами фракийского и гальского вооружения, что вынослив в трудах, довольствуюсь малым, не поручаю своего дела другому, не берусь за множество дел и невосприимчив к клевете.

I, 14. Брату моему Северу[4]—любовью к домашним, к истине и справедливости, знакомством через его посредство с Тразеем, Гельвидием, Катоном, Дионом и Брутом[5], представлением о государстве с равным для всех законом, управляемом согласно равенству и равноправию всех, и царстве, превыше всего чтущем свободу подданных. Ему же я обязан и тем, что неизменно

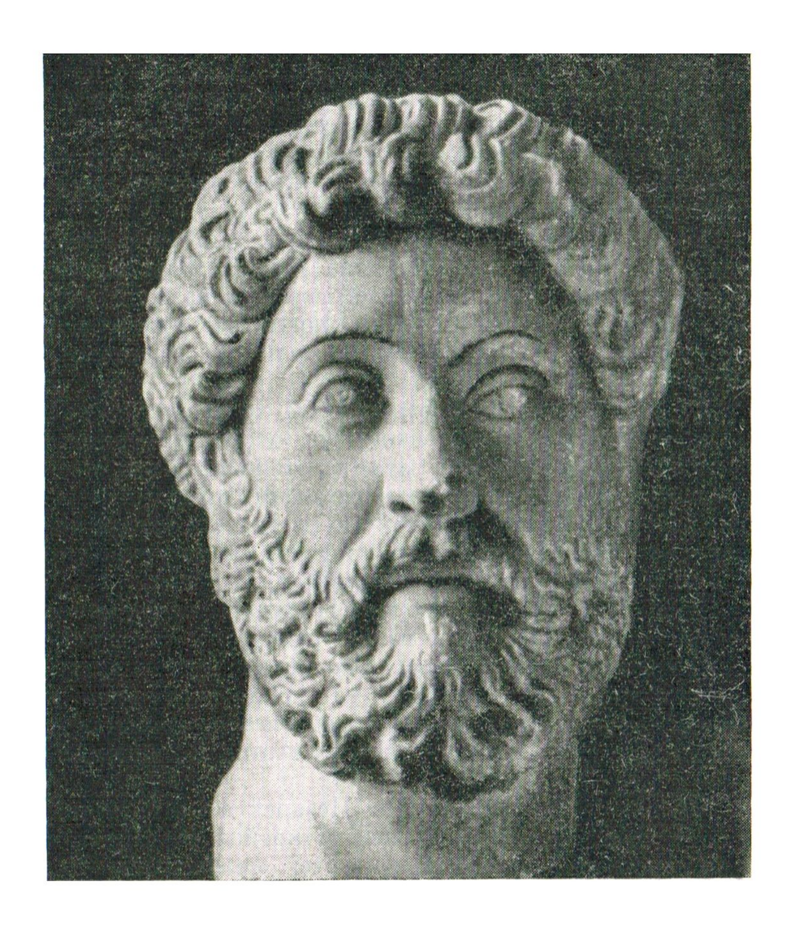
чту философию, делаю добро, постоянен в проявлениях щедрости, исполнен благих надежд и верю в любовь со стороны друзей.

II, 2. Чем бы я ни был, я все же только немощное тело, слабое проявление жизненной силы (pneymation) и руководящее начало (hēgemonikon)... Относись же к твоему телу с таким же пренебрежением, как если бы ты был при смерти; оно лишь кровь да кости, бренное плетение из нервов, жил и артерий. Рассмотри также существо жизненной силы: оно — дуновение, притом не остающееся всегда себе равным, а ежемгновенно то выдыхаемое, то вновь вдыхаемое. Итак, остается лишь третье — руководящее начало, и о немто ты должен подумать.

II, 17. Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение смутно; строение всего тела бренно; душа неустойчива; судьба загадочна; слава недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе — сновиденью и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии.

III, 16. Тело, душа, дух. Телу принадлежат ощущения, душе — стремления, духу — основоположения.

IV, 4. Если духовное начало у нас общее, то общим будет и разум, в силу которого мы являемся существами разумными. Если так, то и разум, повелевающий, что делать и чего не делать, тоже будет общим; если так, то и закон общий; если так, то мы граждане. Следовательно, мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду. Ибо кто мог бы указать на какое-нибудь другое общее устройство, которому был бы причастен весь род человеческий? Отсюда-то, из этого Града, и духовное начало в нас, и разумное, и закон. Откуда же иначе? Ведь как все то во мне, что обладает свойствами земли, есть частица какой-нибудь земли, влажное — частица другого элемента, животворящее, теплое и огневидное берут начало каждое в своем источнике (ибо ничто не возникает из ничего, как и не превращается в ничто), точно так же и дух откуда-нибудь да происходит.



IV, 21. Если души продолжают существовать, то каким образом воздух из века вмещает их в себе? — А каким образом вмещает в себе земля тела погребаемых в течение стольких веков? Подобно тому как здесь тела, после некоторого пребывания в земле, изменяются и разлагаются, и таким образом очищают место для других трупов, точно так же и души, нашедшие прибежище в воздухе, некоторое время остаются в прежнем виде, а затем начинают претерпевать изменения, растекаются и возгораются, возвращаясь обратно к семенообразному разуму Целого, и таким образом уступают место вновь прибывающим.

IV, 27. Мир или стройный порядок, или же смешение и путаница. Но несомненно первое. Или в тебе может существовать известный строй, а во всем должно быть нестроение? И это, когда все различено, расчленено и находится в постоянном взаимодействии!

IV, 48. Следует смотреть на все человеческое как на мимолетное и кратковечное: то, что было вчера еще в зародыше, завтра уже мумия или прах. Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая олива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее древу.

V, 30. Дух Целого требует общения. Поэтому менее совершенные существа он создал ради более совершенных, а более совершенные приноровил друг к другу. Ты видишь, какое он всюду установил подчинение и соподчинение, каждому дал в меру его достоинства и привел наиболее совершенные существа к единомыслию.

VI, 30. Не иди по стопам Цезарей и не позволяй себя увлечь: ведь это бывает. Старайся сохранить в себе простоту, добропорядочность, неиспорченность, серьезность, скромность, приверженность к справедливости, благочестие, благожелательность, любвеобилие, твердость в исполнении надлежащего дела. Употреби все усилия на то, чтобы остаться таким, каким тебя желала сделать философия. Чти богов и заботься о благе людей.

VII, 9. Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено общим порядком и служит к украшению одного и того же мира. Ведь из всего составляется единый мир, все проникает единый бог, едина сущность всего, един закон, един и разум во всех одухотворенных существах, едина истина, если только едино совершенство для всех существ одного и того же рода и причастных одному и тому же разуму.

VIII, 54. Пора не только согласовать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом. Ибо разумная сила так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию.

IX, 1. Совершающий несправедливость впадает в нечестие. Ведь природа Целого создала разумные существа друг для друга, и поэтому они должны помогать друг другу по мере достоинства, а отнюдь не вредить... И тот, кто лжет, также проявляет нечестие по отношению к тому же божеству. Ведь природа Целого есть природа сущего; сущее (onta) же находится в тесной связи с тем, что существует в данный момент (hyparchonta). Это же божество именуется также и истиной, ибо оно есть первопричина всех истин. Следовательно, тот, кто лжет преднамеренно, впадает в нечестие, поскольку он совершает несправедливость своим обманом; тот же, кто лжет без намерения, — поскольку он разногласит с природой Целого и поскольку он вносит смятение, противоборствуя природе мира. Ведь позволяющий увлечь себя, вопреки своему желанию, к тому, что противоположно истине, противоборствует ей потому, что природа сообщила ему задатки, пренебрегши которыми он уже не в состоянии различить ложного от истинного. Впадает в нечестие также и тот, кто стремится к наслаждению как к добру и избегает страданий как зла. Ибо такому человеку неизбежно придется часто сетовать на общую природу, которая якобы не считается с достоинством, оделяя людей дурных и хороших, так как часто дурные

утопают в наслаждениях и обладают средствами к их достижению, на стороне же хороших — страдание и то, что его порождает. К тому же боящийся страдания будет бояться и чего-либо имеющего произойти в мире, что уже нечестиво. Стремящийся, далее, к наслаждениям не остановится и перед несправедливостью — а это очевидное нечестие.

IX, 9. Все причастное чему-либо общему стремится к единородному с ним.

Все земное тяготеет к земле, все влажное сливается воедино, равно как и воздушное; так что нужны преграды и усилие, чтобы разобщить их. Огонь уносится вверх вследствие огня элементарного, но в то же время тяготение ко всякому здешнему огню для общего воспламенения настолько сильно в нем, что легко возгорается всякое сколько-нибудь сухое тело, ибо в его составе не много такого, что препятствует воспламенению. И поэтому все причастное общей разумной природе равным образом стремится к родственному ему или даже в большей степени. Ведь поскольку оно совершеннее по сравнению с другим, постольку в нем сильнее склонность к сближению с себе подобным и слиянию с ним воедино. Уже у неразумных существ можно найти ульи, стада, вскармливание потомства, некоторое подобие любви. Это объясняется тем, что у них есть души, и склонность к совместной жизни в существах относительно совершенных проявляется с большей силой, нежели в растениях, камнях или деревьях. У разумных же существ имеются государства, содружества, домохозяйства, совещания, а на войне — союзы и перемирия. У существ еще более совершенных единение осуществляется даже вопреки разделяющему их пространству, каково, например, единение звезд. Таким образом, известная степень совершенства может породить согласие даже между существами, отстоящими друг от друга. Взгляни же теперь на то, что происходит. Одни только разумные существа забывают ныне о стремлении и склонности друг к другу, только среди них не замечается слияния воедино. Но как ни избегают люди единения, все же им не уйти от него, ибо природа сильнее их. При некотором внимании ты

убедишься в правильности моих слов. Легче поэтому найти нечто земное, не соприкасающееся ни с чем земным, нежели человека, не находящегося в общении с человеком.

X, 5. Что бы ни случилось с тобой, оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием.

XI, 1. Разумная душа облетает весь мир и окружающую его пустоту, исследует его форму, проникает в беспредельную вечность, постигает периодическое возрождение Целого и понимает и сознает, что наши потомки не увидят ничего нового, как и наши предки не видели ничего сверх того, что видим мы, но что человек, достигший сорока лет, если он обладает хоть каким-нибудь разумом, в силу общего единообразия некоторым образом уже видел все прошедшее и все имеющее быть.

XII, 29. Солнечный свет един, хотя и дробится стенами, горами и бесчисленным множеством других предметов. Едина общая сущность, хотя она и раздроблена между бесчисленным множеством отдельных и своеобразных тел. Едина душа, хотя она и раздроблена между множеством существ и особых образований. Едина разумная душа, хотя и кажется разделенной. Другие же сопринадлежащие части, как-то: жизненные силы (pneymata) и материальные начала (hypokeimena), бесчувственны и чужды друг другу; однако и их сдерживают в единстве разумное начало и их собственная косность. Разуму же свойственно особое тяготение к тому, что ему родственно, он сближается с ним, и это стремление к общению не может быть отделено от него.

СЕКСТ ЭМПИРИК

Секст Эмпирик (конец II — начало III в.) — греко-римский философ и врач, главный литературный представитель античного скептицизма. Жил в Александрии и Риме, писал на греческом языке. Последователь основателя античного скептицизма Пиррона (ок. 365—275 до н. э.) и ряда последующих греческих и римских скептиков, от которых мы имеем в лучшем случае лишь незначительные фрагменты. Секст Эмпирик — автор

сочинения «Против математиков» (этим греческим словом в античности обозначали ученого вообще), в котором он с позиций скептицизма подверг критике грамматику, риторику, геометрию, арифметику, астрономию, теорию музыки, а также некоторые логические, физические и этические учения. Это произведение до сих пор не издано в русском переводе. Второе произведение Секста — «Три книги Пирроновых положений» — наиболее полно излагает учение античного скептицизма. Оно издано в русском переводе Н. В. Брюлловой-Шаскольской (С.-Петербург, 1913). Отрывки из этого издания и публикуются ниже.

ТРИ КНИГИ ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ

I, 1. О наиболее общем различии между философами

Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невоспринимаемости, или упорствовать в отыскивании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказывались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Воображают себя нашедшими называемые особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; как о невосприемлемом высказались последователи Клитомаха, Карнеада и другие академики [1], ищут же скептики. Отсюда правильно принимать, что существуют три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Пусть другие говорят об остальных родах, о скептическом же способе рассуждения (agōgē) скажем в главных чертах теперь мы, после предварительной оговорки, что ни про что из того, что́ будет высказано, мы не утверждаем, что оно обстоит во всем так, как мы говорим, но излагаем повествовательно каждую вещь согласно с тем, как это ныне нам кажется (стр. 18).

I, 2. О рассуждениях о скепсисе

О скептической философии можно рассуждать вообще и в частности. В общем рассуждении мы устанавливаем отличительные свойства скепсиса, определяя его понятие, начала (archai), разумные основания (logoi), средство для суждения (kritērion), цель, способы (tro-

poi, тропы) воздержания от суждения (epochē), а также то, как нам понять отрицательные речи скептиков и различие скепсиса от смежных с ним родов философии. В частном же рассуждении мы возражаем против каждой отдельной части так называемой философии (стр. 18—19).

I, 3. О названиях скепсиса (скептического способа рассуждения)

Итак, скептический способ рассуждения называется ищущим (dzētētikē) от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом (skeptesthai), или удерживающим (ephektikē) от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или недоумевающим (aporētikē) либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен пред согласием или отрицанием; он называется также Пирроновым оттого, что, как нам кажется, Пиррон подошел к вопросам скепсиса нагляднее и яснее своих предшественников (стр. 19).

I, 4. Что такое скепсис?

Скептическая способность (dynamis) есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление (phainomenon) мыслимому (nooymenon); отсюда вследствие равносильности (isostheneia) в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения (epochē), а потом к невозмутимости (ataraxia)... Явлением же мы называем «ощущаемое» (ta aisthēta) и поэтому противополагаем ему «мыслимое» (noēta)... Под противоположными же положениями мы подразумеваем отнюдь не всякое утверждение или отрицание, а только то, что они борются друг с другом. Равносилием (isostheneia) мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. Воздержание от

суждения есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» же есть безмятежность и спокойствие (aochlēsia kai galēnotēs) души (стр. 19—20).

I, 6. О началах скепсиса

Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость. Именно: богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что́ в вещах истинно и что́ ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости. Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всяких утверждений (догм, to mē dogmatidzein) (стр. 20).

I, 7. Имеет ли скептик учение (догму)?

...Если догматик всегда признает существование своей догмы, а скептик высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют, то нельзя поэтому говорить, что, произнося их, он высказывает догму. А самое главное, произнося эти положения, он говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая о нем никакого мнения и не утверждая ничего о внешних предметах (стр. 21).

I, 8. Имеют ли скептики мировоззрение?

Так же обстоит у нас дело с вопросом, есть ли у скептика мировоззрение (hairesis). Если под мировоззрением кто-нибудь подразумевает склонность ко многим догмам, согласованным между собой и с явлением, и говорит, что догма есть согласие с чем-либо неочевидным, то мы скажем, что не имеем мировоззрения. Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем ми-

ровоззрение ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому (dokei), следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в связи с добродетелью, но неограниченнее), и имеет в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей (tas agōgas) и по собственному чувству (стр. 21—22).

I, 9. Занимается ли скептик изучением природы?

Подобное же мы отвечаем и на вопрос о том, следует ли скептику заниматься изучением природы (physiologēteon). А именно: мы не занимаемся изучением природы для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы; ради же того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное, и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы. Так же приступаем мы и к логической, и к этической части так называемой философии (стр. 22).

I, 10. Отрицает ли скептик явление?

Говорящие же, что скептики отрицают явление, кажутся мне несведущими в том, что́ мы говорим. Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что́ мы испытываем вследствие представления (phantasia) и что́ невольно ведет нас к его признанию. Но это и есть явление. Также, когда мы сомневаемся (dzētoymen), таков ли подлежащий предмет, каковым он является, мы этим допускаем, что он является. Ищем же мы не это явление, а то, что говорится о явлении, и это отличается от искания самого явления. Нам кажется, например, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо воспринимаем сладость ощущением. Но есть ли сладкое таково, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; но это сомнение не касается явления, а того, что́ говорится о явлении. Если же мы определенно возбуждаем сомнение против явления, то делаем это не потому, чтобы

хотели отрицать это явление, но чтобы указать на опрометчивость догматиков. Если речь является настолько обманчивой, что она почти скрывает от наших глаз явление, то как же не питать подозрение к ней в неочевидном, чтобы, последовав ей, не оказаться опрометчивым? (стр. 22—23).

I, 13. Об общих тропах скепсиса

Так как мы говорили, что невозмутимость следует за воздержанием во всех [вопросах], то следовало бы сказать, каким образом нам достается воздержание. Говоря в более общих чертах, оно достается через противопоставление вещей друг другу. Противопоставляем же мы либо явление явлению, либо мыслимое мыслимому, либо попеременно... Для того же, чтобы нам точнее разобраться в этих противопоставлениях, я изложу и те способы (тропы, tropoi), путем которых достигается воздержание, не утверждая ничего ни о количестве их, ни о значении (стр. 25—26).

I, 14. О десяти тропах

Обыкновенно, по преданию, идущему от более древних скептиков, тропов, путем которых происходит воздержание, насчитывается десять, и называются они одинаково рассуждениями (logoi) и местами (topoi). Они следующие: первый [основывается] на разнообразии живых существ, второй — на разнице между людьми, третий — на различном устройстве органов чувств (tōn aisthētēriōn), четвертый — на окружающих условиях (peristaseis), пятый — на положениях (theseis), промежутках (diastēmata) и местностях (topoi), шестой — на примесях (tas epimixias), седьмой — на соотношениях величин (tas posotētas) и устройствах подлежащих предметов (sceyasias tōn hypoceimenōn), восьмой — на относительности (apo toy pros ti), девятый — на постоянной или редкой встречаемости, десятый — на [различных] способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположе-

ниях. Мы пользуемся этим расчленением предположительно. Над этими тропами возвышаются, обнимая их, следующие три: первый [происходит] от судящего, второй — от подлежащего суждению, третий — от того и другого. Троп «от судящего» охватывает собою первые четыре, ибо судящее есть либо животное, либо человек, либо восприятие, и притом в известной окружающей обстановке; к тропу «от подлежащего суждению» [восходят] седьмой и десятый; к тропу «от того и другого» — пятый, шестой, восьмой и девятый. Эти три тропа опять-таки восходят к одному — к относительности, так что троп «относительности» есть самый общий, видовые (eidicoys) — три, подчиненные им — десять (стр. 26—27).

I, 14. О восьмом тропе

Восьмой троп говорит об отношении к чему-нибудь; на основании его мы заключаем, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе. Но следует знать, что здесь, как и в других случаях, мы употребляем слово «есть» (esti) вместо слова «является» (кажется, phainetai); по внутреннему же смыслу мы говорим следующее «является по отношению к чему-нибудь». Это же говорится в двояком смысле: во-первых, по отношению к судящему (ибо внешний предмет, подлежащий суждению, «кажется» по отношению к судящему) и, во-вторых, по отношению к чему-либо, созерцаемому вместе, как, например, «правое» по отношению к «левому». Что все существует по отношению к чему-нибудь, мы доказали уже и раньше; например, касательно судящего мы говорили, что все «является» по отношению к данному животному, или данному человеку, или данному ощущению, или данному положению; касательно же созерцаемого вместе мы говорили, что все «является» по отношению к данной примеси, данному способу, данному составу, определенной величине и определенному положению... По мнению догматиков, одни части бытия (tōn ontōn) образуют высшие роды (genē), другие — низшие виды (eidē), третьи — роды и виды; все же это существует по отно-

шению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. Кроме того, говорят догматики, из существующего часть вполне очевидна, другая неочевидна (prodēla — adēla); видимое (ta phainomena) является указывающим (sēmainonta); неочевидное же, наоборот, указывается видимым; ибо видимое, по их мнению (Anaxag. B 21 a Diels), есть лицо очевидного. Но «указывающее» и «указываемое» берутся по отношению к чему-нибудь. Сверх того, одни части существующего похожи, другие не похожи между собой, одни равны, другие не равны; и это существует по отношению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. И тот, кто говорит, что не все существует по отношению к чему-нибудь, подтверждает то, что все существует по отношению к чему-нибудь, ибо тем самым, что он нам противоречит, он указывает, что [положение] «все существует по отношению к чему-нибудь» имеет отношение к нам, а не вообще. Далее, если мы указываем, что все существует по отношению к чему-нибудь, то ясно отсюда, что мы не сможем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде, но только каковой она нам кажется по отношению к чему-нибудь. Отсюда следует, что нам до́лжно воздержаться от суждения о природе вещей (стр. 47—48).

III, 3. О боге

Итак, раз большинство признало, что бог есть наиболее деятельная причина (aition), то мы прежде всего исследуем вопрос о боге, оговорившись заранее, что, следуя жизни без мнений, мы высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения (pronoein), но против опрометчивости догматиков говорим следующее.

Среди мыслимых нами вещей мы должны мыслить их сущности, как, например, то, телесны они или бестелесны. Но так же обстоит дело и с образами, ибо никто не мог бы мыслить о лошади, не узнав раньше образа лошади. Таким образом, мыслимое должно быть мыслимо как каким-либо образом существующее. Теперь, раз одни из догматиков говорят, что бог — тело,

другие, что он бестелесен, одни — что он человекообразен, другие — что нет, одни — что он на одном месте, другие — что нет, и среди говорящих, что он на одном месте, одни — что он внутри мира, другие — что вне, то каким же образом мы сможем воспринять понятие (ennoia) бога, не имея ни его общепризнанной сущности, ни образа, ни места, в котором он находится? Пусть они раньше признают и согласятся, что бог такой-то, и только потом, представив нам его общее очертание (hypotypōsamenoi), пусть они требуют от нас, чтобы мы восприняли понятие бога. До тех же пор, пока они находятся в неразрешимом разногласии между собою, у нас нет ничего от них, о чем мы будем думать признанным образом. «Но, — говорят они, — помысли о чем-нибудь бессмертном и блаженном и считай, что это бог!» Да ведь это глупо, ибо, кто не знает Диона, тот не может мыслить и качеств его как качеств Диона; точно так же если мы не знаем сущности бога, то мы не сможем знать и мыслить качеств бога. Кроме того, пусть они скажут нам, что такое «блаженный»; будет ли это то, что действует сообразно добродетели и заботится о подчиненных ему вещах, или это будет бездеятельное, не имеющее само дела и не дающее другому? Так как они и по поводу этого находятся в неразрешимом разногласии, то они сделали непостижимым для нас «блаженное», а вследствие этого и бога.

Но допустим, что бог может быть мыслим, все же от суждения о том, есть ли он или нет, судя по учению догматиков, необходимо воздерживаться. То, что бог существует, не является вполне очевидным. Ибо если бы это бросалось само по себе в глаза, то догматики согласились бы в том, кто он, откуда и где. Неразрешимое же разногласие сделало то, что он кажется нам неочевидным и нуждающимся в доказательстве. Но тот, кто доказывает, что бог есть, доказывает это либо чем-нибудь вполне очевидным, либо неочевидным. Но вполне очевидным — никоим образом; если бы доказывающее, что бог есть, было вполне очевидным, то, раз доказываемое мыслится по отношению к доказывающему, почему и воспринимается вместе с ним, как мы и установили, — будет вполне очевидным и существова-

ние бога как воспринятое вместе с доказывающим его вполне очевидным. Но, как мы указали, оно не вполне очевидно, значит, и не доказывается вполне очевидным. Но так же не доказывается это и неочевидным, ибо если бы сказали, что неочевидное, доказывающее существование бога и требующее доказательства, доказывается вполне очевидным, то существование бога не будет уже неочевидным, а вполне очевидным. Значит, доказывающее его неочевидное не доказывается вполне очевидным. Но так же не доказывается это и неочевидным; ибо говорящий это впадет в бесконечность, так как мы всегда будем требовать доказательства неочевидного, приводимого для доказательства предложенного вопроса. Значит, другим нельзя доказать существование бога. Если же оно неочевидно само по себе и не доказывается другим, то, есть ли бог, будет невосприемлемо.

Надо еще сказать и следующее. Говорящий, что есть бог, либо признает, что он заботится о мире либо что не заботится, и если заботится, то либо обо всем, либо о некотором (Epic., fr. 374 Us). Но если бы он заботился обо всем, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла; но они говорят, что все полно зла; значит, нельзя сказать про бога, что он заботится обо всем. Если же он заботится о некотором, то почему он об одном заботится, а о другом нет? Ибо он либо и хочет, и может заботиться обо всем, либо хочет, но не может, либо может, но не хочет, либо не может и не хочет. Но если бы он и хотел, и мог, то он и заботился бы обо всем; судя же по сказанному выше, он не заботится обо всем; значит, он не хочет и не может заботиться обо всем. Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины, благодаря которой он не может заботиться о том, о чем не заботится, а понятию бога противоречит то, что он слабее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всем, но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же он и не хочет, и не может, то он и завистлив, и слаб; а говорить это про бога пристало только нечестивцам. Значит, бог не заботится о том, что в мире. Если же он не имеет забот ни о чем и у него нет никакого дела и действия, то никто не сможет сказать, откуда он воспринимает существование бога, если оно очевидно само

по себе и не воспринимается из каких-нибудь действий. И вследствие этого, значит, невосприемлемо, есть ли бог. Из этого же мы заключаем, что те, кто определенно утверждает, что бог есть, пожалуй, будут принуждены к нечестию. Ибо, говоря, что он заботится обо всем, они признают, что бог — причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чем, они будут принуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым (стр. 135—138).

III, 5. Существует ли причина чего-нибудь?

Вероятно, что существует причина; ибо иначе как происходило бы увеличение, уменьшение, происхождение и исчезновение, вообще движение, каждое из физических и душевных действий, управление всем миром и все остальное, если не по какой-нибудь причине? Ибо если и ничего из этого не существует в природе, то мы скажем, что по какой-нибудь причине оно кажется нам именно таким, каким оно не есть на самом деле. Но если бы не было причины, все происходило бы из всего и как придется. Так, например, лошади, может быть, родились бы от мышей, а слоны от муравьев, и в египетских Фивах пошел бы, пожалуй, обильный дождь и снег, а южные области были бы лишены дождя, если бы не было какой-нибудь причины, по которой южные области подвержены бурной погоде, а лежащие к востоку — сухой. Кроме того, говорящий, что нет никакой причины, опровергает сам себя; ибо если он скажет, что говорит это просто и без какой-нибудь причины, то он не будет достоин доверия; если же он говорит это по какой-нибудь причине, то, желая уничтожить причинное, он устанавливает какое-нибудь причинное, давая причину, по которой нет причинного.

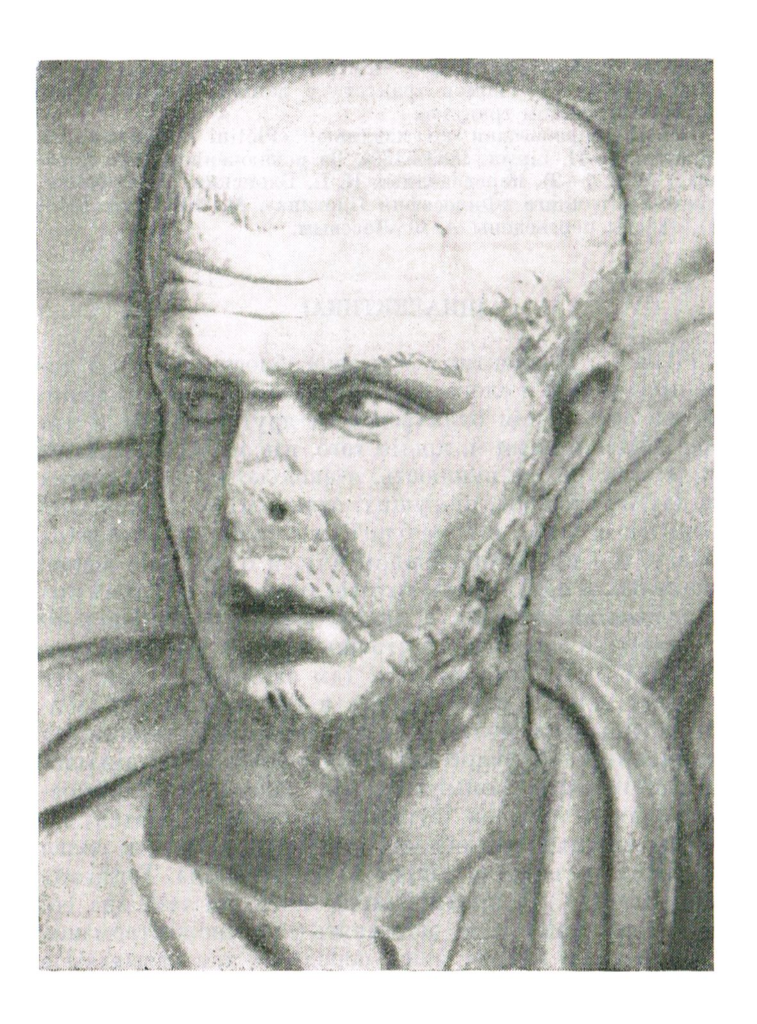
Поэтому-то вероятно, что есть причинное. Но то, что одинаково вероятно также говорить, что нет ничего причинного, будет ясно, как только мы приведем сейчас хоть несколько речей из многих для того, чтобы показать это. Так, например, невозможно помыслить причину, прежде чем воспринять ее действие как ее действие; мы тогда узнаем, что она — причина действия,

когда воспринимаем его как действие. Но мы также не можем воспринять действие причины как ее действие, если не воспримем причины действия как его причины; ибо мы только тогда, по-видимому, знаем, что оно его действие, когда воспримем его причину как его причину. Таким образом, чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно, как я сказал, раньше знать причину; тогда затруднение тропа взаимной доказуемости показывает, что и то и другое немыслимо, так как нельзя мыслить причину как причину и действие как действие, а каждое из них требует удостоверения через другое, и мы не будем знать, с которого из них нам начать понятие. Вследствие этого мы не можем и высказать, что есть какая-нибудь причина чего-нибудь (стр. 139—140).

Из этого мы заключаем наконец, что если вероятны рассуждения, по которым, как мы указали, нужно признать существование причины, то также вероятны и те, которые показывают, что не следует говорить, что есть причина, и предпочесть одни другим невозможно, так как у нас нет общепризнанных ни знака, ни критерия, ни доказательства, как мы раньше установили; поэтому необходимо воздерживаться и от суждения о существовании причины, одинаково признавая как то, что есть причина, так и то, что ее нет, поскольку это касается того, что говорится догматиками (стр. 142).

ПЛОТИН

Плотин (ок. 203 — ок. 269) — основоположник неоплатонизма, самого влиятельного философского направления поздней античности. Родился в Ликополе (Египет), с 243/244 г. преподавал философию в Риме, где вокруг него собрался значительный круг слушателей (главным образом из верхов римского общества) и последователей. Свои философские идеи Плотин начал излагать поздно. Написав несколько десятков трактатов, он так и не успел придать им форму целостного произведения. Перед смертью Плотин поручил редактирование и издание этих трактатов своему ученику Порфирию (232/233—301/304), знаменитому философу-идеалисту, логику и критику христианства. Порфирий разделил все трактаты своего учителя тематически, на шесть разделов. Поскольку же в каждом разделе оказалось по девять трактатов, произведение Плотина с тех пор стало



носить греческое имя «Эннеады» (т. е. «Девятки»). Каждый из трактатов в свою очередь делится на главы. Отсюда тройная нумерация, принятая в научных изданиях этого произведения и в ссылках на него. Эту нумерацию читатель встретит и в нижеследующих отрывках из «Эннеад», характеризующих некоторые, наиболее важные идеи этого произведения: первая (римская) цифра обозначает номер Эннеады, вторая же и третья (арабские) — номер трактата в данной Эннеаде и номер главы в данном трактате.

Перевод произведен по изданию: «Plotini Enneades», ed. Volkmann, I—II. Lipsia, 1883—1884. За исключением двух параграфов (V 2, 1—2), переведенных П. П. Блонским (и опубликованных в его книге «Философия Плотина». М., 1918, стр. 184—185), тексты переведены А. Ф. Лосевым.

[ДИАЛЕКТИКА]

I 3, 4—5. Диалектика есть способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи, чтó она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих. Она говорит и о благе, и о не-благе, и о том, что относится к благу, и о противоположном ему, и о том, что вечно, и, конечно, о том, что не таково; [говорит] обо всем она на основании знания, а не мнения. Отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостигаемого и там занимается тем, что отвергает ложь и питает душу в так называемой обители истины. Она пользуется Платоновым делением для различения идей, равно как и для определения смысловой единичности, пользуется им, далее, для [установления] первых родов [сущего], мысленно сочетая их, пока не пройдет всю область умопостигаемого, и снова расчленяя их, пока не дойдет до первоначала. Тогда она успокаивается, по крайней мере пока она там, она сохраняет молчание и, не занимаясь уже множеством дел, но собираясь в единое, зрит, передавая так называемое логическое учение о посылках и силлогизмах — словно [некое] умение писать — другому искусству; считая коечто из этого необходимым для искусства, она все это разбирает, равно как и прочее, считая кое-что из этого

полезным, а кое-что излишним и отвечающим способу исследования в этой [области].

Но откуда это знание берет свои начала? Конечно, ум дает ей очевидные начала, если только душа способна их постичь. Душа затем вытекающее из них соединяет, сочетает и различает, пока не доходит до совершенного ума. В самом деле, [диалектика], сказал [Платон], есть самое чистое в уме и мышлении. Будучи наиболее ценной из всех наших способностей, она необходимо занимается сущим и наиболее ценным, как мышление — сущим, как ум — тем, что̀ за пределами сущего. Но что такое философия? Она самое ценное. Но тождественна ли она с диалектикой? Нет, диалектика — [самая] ценная часть философии. В самом деле, не следует думать, что диалектика есть [лишь] орудие философа; она не состоит из пустых положений и правил, а трактует о вещах и имеет сущее как бы своей материей; она приступает к ним методически, имея вместе с положениями и вещи.

Ошибки и софизмы она принимает во внимание, когда их допускает кто-то иной, осуждает ложь как чуждое истинному в ней, полагая, что, когда кто-то предлагает ложь, это против правил истины. Стало быть, посылки не предмет ее познания, ибо они [только] буквы, а знает она только истину, зная тем самым то, что называется посылкой, и вообще знает душевные движения, то, что душа полагает [в посылках] и доказывает [в заключении], и доказывает то, что полагает, или что-то другое и идет ли речь о разном или о тождественном; когда все это ей встречается, она подходит к этому подобно восприятию. Однако тщательное исследование она предоставляет другому искусству, которое находит в этом удовлетворение.

[ОБ ОБЕИХ МАТЕРИЯХ]

II 4, 2—8. Итак, если бытие материи должно быть чем-то неопределенным и лишенным формы, а в существующих там предметах как в совершенных нет ничего неопределенного и лишенного формы, то, выходит, материи там нет. Кроме того, если каждый [предмет там] прост, то он и не нуждается в материи, чтобы быть

сложенным из нее и из другого [начала]. Далее, становящееся, равно как и делающее из одного другое, нуждается в материи, вследствие чего и мыслится чувственная материя; не-становящееся же не нуждается [в материи]. Да и откуда она могла бы появиться и наличествовать? Если она возникла, то от чего-то; если же она вечна, то начал было бы больше и первоначала были бы случайными. И если еще присоединяется идея, то сложенное будет телом, так что тело существовало бы и там.

Прежде всего следует сказать, что неопределенное отнюдь не везде достойно только презрения, равно как и то, что́ по своему смыслу могло бы быть понято как лишенное формы, если оно намерено подчиняться тому, что́ раньше его, и наилучшему. Нечто подобное представляет собой душа по отношению к уму и смыслу, так как она естественно приобретает форму от них и направляется к лучшей идее. Кроме того, в умопостигаемых предметах сложенное существует иначе, не так, как тела, потому что и смыслы сложены и своей активностью создают сложенное — природу, активность которой направлена к идее. Если же [неопределенное и лишенное формы] находится в отношении к иному, то оно в большей степени зависит от чего-то другого. Материя становящихся вещей постоянно имеет все новые и новые идеи; материя же вечных вещей постоянно остается тождественной самой себе. Материя в этом мире, пожалуй, противоположность той, так как все идеи выступают здесь попеременно и каждый раз только одна. Поэтому раз одна идея выталкивает другую, то ни одна не остается пребывающей. Поэтому идея здесь никогда не одна и та же, а там все идеи существуют одновременно. Поэтому [там] у нее нет ничего, во что она могла бы измениться, так как уже имеет всё. Там материя, стало быть, никогда не лишена формы, так же как и здесь материя не лишена формы, однако не лишены они ее по-разному. Вопрос же о том, вечна ли она или становится, выяснится, как только мы усвоим себе, что́ она, собственно, собой представляет.

Итак, в нашем исследовании мы исходим из предположения, что идеи действительно существуют, ведь это

уже доказано в другом месте. И далее. Если идей много, то необходимо, с одной стороны, чтобы в них было нечто общее, с другой же — чтобы было также и собственное, то, чем одна идея отличается от другой. Это собственное и разграничивающее различие есть, очевидно, собственная форма. Если же существует форма, то существует и то, что приобретает форму, относительно чего имеется различие. Стало быть, [там] существует и материя, которая приемлет форму и всякий раз есть некий субстрат.

Далее, если там существует умопостигаемый мир, а этот мир — подобие его и сложен также из материи, то и там необходимо имеется материя. Или как можно говорить о мире, если не увидеть [его] идею? И как можно говорить об идее, не уразумевши того, в отношении чего существует идея? В самом деле, умопостигаемый мир, с одной стороны, совершенно и полностью сам по себе неделим, с другой же — каким-то образом делим. И если части разъединены, то и деление, и разъединение есть нечто испытываемое материей, так как последняя и есть то, что разделяется. Если же [умопостигаемое], будучи множественным, неделимо, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое надо мыслить разновидным и многообразным. Следовательно, [умопостигаемое] до своего бытия в качестве разновидного само по себе лишено формы. Именно если отнять у ума разнообразие, формы, отношения и смыслы, то до всего этого имеется нечто лишенное формы и неопределенное, и уже ничего не будет из того, что находится у него и в нем.

Если же [умопостигаемое] имеет [все] это вечно и вместе, если оба суть одно и если там нет материи, то и здесь нет материи тел, ибо они никогда не бывают без формы, а есть вечно цельное тело, однако, несмотря на это, все же есть нечто сложное. И именно ум обнаруживает двоякость, так как он разделяет до тех пор, пока не дойдет до простого, что́ уже само не может быть делимо [дальше]; покамест же он в состоянии, он проникает в свою глубину. Глубина же каждой вещи — материя. Потому она и совершенно темна, что свет есть смысл и ум есть смысл. Поэтому, видя смысл каждой

вещи, [ум] считает низшее темным как находящимся под светом, подобно тому как светозарное око, обращенное на свет и краски, которые [тоже] суть свет, называет находящееся под красками темным и материальным, так как оно скрыто красками. Однако темное в умопостигаемом и темное в чувственном различны, и различна также материя, поскольку различна и наложенная на то и другое идея. Ведь когда божественная [материя] принимает определенность, она сама имеет определенную и мыслительную жизнь; другая же материя становится чем-то определенным, однако не проявляя жизни и не мысля, будучи [лишь] разукрашенным трупом. И форма [здесь] образ, так что и субстрат — образ. Там же — истинная форма, так что и субстрат — [истинная форма]. Поэтому вполне правыми следует считать тех, кто утверждает, что материя есть сущность, если это говорится о той материи, потому что субстрат там есть сущность, лучше же сказать сущность, мыслимая вместе с находящейся при ней [идеей] и как целое озаренная светом.

Вечна ли умопостигаемая материя — вопрос, который следует ставить так же, как если бы исследовали идеи. Последние возникли, поскольку имеют начало, и не возникли, поскольку имеют начало не во времени, а вечно — от другого [начала], не как вечно становящееся (подобно здешнему миру), а, будучи вечно сущими, как тот мир. Ибо и имеющаяся там инаковость, та, что создает [умопостигаемую] материю, вечна, ибо как первое движение она начало материи. Поэтому и названо [движение] инаковостью, потому что движение и инаковость вместе появились. Неопределенны и движение, и исходящая из первого [начала] инаковость, и, чтобы быть определенными, они нуждаются в нем. Они становятся определенными, как только обращаются к нему. До этого материя неопределенна, как и «иное», и еще не благо, будучи, напротив того, не освещено им. В самом деле, если из него исходит свет, то приемлющее свет до принятия его не имеет какого-либо света, а имеет его в качестве иного [света], если только [вообще] исходит свет из [этого] иного. О материи в умопостигаемом мире разъяснено более чем достаточно.

О материи же как вместилище тел скажем следующее. Что для тел должен существовать некий субстрат, отличный от них самих, это доказывает превращение элементов друг в друга. В самом деле, превращающееся не уничтожается полностью. Иначе была бы некая исчезающая в не-сущем сущность; точно так же ставшее не пришло в [состояние] сущего из полностью не-сущего. Наоборот, [необходимо признать, что] происходит превращение одной идеи в другую. При этом сохраняется неизменным то, что приняло идею ставшего и потеряло другую [идею]. Это доказывается также и уничтожением вообще, ибо оно касается [только] сложного. А если так, то каждая вещь состоит из материи и идеи. Это подтверждает также индукция, показывающая, что уничтожающаяся вещь сложна; то же доказывает и анализ. Например, если чаша разлагается на [слитки] золота, а золото превращается в воду, то и вода требует соответствующего превращения. Необходимо, чтобы элементы были или идеей, или первой материей или состояли из материи и идеи. Но идеей они не в состоянии быть, ибо как они могли бы без материи иметь объем и величину? Но не в состоянии они быть и первой материей, ибо они подвержены уничтожению. Стало быть, они состоят из материи и идеи, а именно они идея по качеству и форме, материя же — по субстрату, который неопределенен, поскольку он не идея.

Эмпедокл, считающий элементы материей, имеет в их уничтожении свидетельство против себя. Анаксагор, считающий смесь [элементов] материей и утверждающий ее не как способность ко всему, а как содержащую [в себе] все в действительности, вновь уничтожает вводимый им ум, не считая его дающим форму, или идею, и полагает его не раньше материи, а одновременно [с ней]. Но эта одновременность невозможна, потому что если [такая] смесь причастна бытию, то сущее раньше [ее], а если и смесь — сущее, то она и сущее нуждаются в чем-то третьем для себя. Стало быть, если необходимо, чтобы сначала был демиург, то для чего надо было идеям быть раздробленными в материи и затем уму с бесконечными усилиями расчленять ее, если он мог, когда материя была бескачественной, распространить

по всей материи качество и форму? Ведь невозможно же быть всему во всем. — Тот же, кто допускает [как материю] беспредельное, пусть скажет, что это такое. Если он под беспредельным понимает не могущее быть пройденным до конца, то ясно, что такого беспредельного не существует в действительных вещах, ни как беспредельное само по себе, ни у другой природы как случайное свойство какого-нибудь тела: ни как беспредельное само по себе — потому что и часть его по необходимости [должна бы быть] беспредельной; ни как случайное свойство — так как то, чему оно служит таковым, не могло бы быть самим по себе беспредельным, ни простым, ни материей. — Но и атомы не могут иметь значение материи, так как они вообще не существуют. В самом деле, всякое тело делимо во всех отношениях. [Сюда нужно прибавить] непрерывность тел и текучесть и невозможность каждой отдельной вещи существовать без ума и души, каковые не могут состоять из атомов, да и невозможно созидать из атомов другое естество, помимо атомов. Впрочем, никакой демиург ничего не создает из материи, лишенной непрерывности. И бесчисленные доводы можно привести и приводились против [атомистической] гипотезы. Поэтому было бы излишним дальше останавливаться на этом.

Так какова же материя, обозначаемая как одна, непрерывная и бескачественная? Ясно, что если она бескачественна, то она не есть тело; как тело, она обладала бы качеством. Если же мы говорим, что она материя для всего чувственного, а не материя для одних и идея для других (мы называем, например, глину материей для горшечника, а не материей вообще; значит, не так, а для всех вещей), то мы не приписываем ее природе ничего из того, что видим у чувственных [вещей]. Если же это так, то, не говоря уже о прочих качествах, как, например, краски, теплота, холод, [мы не можем приписывать ей] ни легкость, ни тяжесть, ни плотность, ни разреженность, ни даже фигуру, а стало быть, и никакую величину, ибо одно — быть наделенным величиной и другое — быть определенным через величину; одно — обладать фигурой, другое — быть определенным через фигуру. Материя должна быть не сложной, а про-

стой и по своей природе чем-то единым, ибо таким именно образом она лишена всего. И кто наделит ее формой, даст ей форму как нечто отличное от нее, как бы привнося в нее величину и все из сущего.

[О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И ЕДИНОМ]

III 8, 3. Как же смысл, творя, и таким именно образом творя, может быть причастным некоему созерцанию? А так, что если он, пребывая, творит и, пребывая в самом себе, есть смысл, то он сам есть созерцание. Ведь деятельность, надо полагать, совершается согласно смыслу, будучи, конечно, отличной от него. Однако смысл, хотя бы и связанный с деятельностью и направляющий ее, не может быть деятельностью. Но если он не деятельность, а смысл, то он созерцание. И из всех смыслов последний [возникает] из созерцания и есть, таким образом, созерцание в качестве созерцаемого. Смысл же, предшествующий ему, в своей совокупности каждый раз разный — то [предстает] не как природа, а как душа, то [оказывается] в природе и природою. Но действительно ли и сам он [возникает] из созерцания? Конечно, из созерцания. Но так ли, что он и сам себя каким-то образом созерцает? Действительно, он есть результат созерцания и кого-то созерцавшего. Но каким же образом природа имеет это созерцание? Она имеет его не как происшедшее из разума. Происшедшим из разума я называю рассмотрение природой собственного содержания. По какой же причине она оказывается и жизнью, и смыслом, и творческой потенцией? Неужели потому, что рассматривать не значит еще обладать? Однако если она обладает, то именно потому, что она этим обладает, она и творит. Следовательно, для нее быть тем, что она есть, — значит творить. Она есть созерцание и предмет созерцания, ибо она есть смысл. Благодаря тому что она есть созерцание, предмет созерцания и смысл, она и творит, поскольку она все это. Творчество, следовательно, явлено нам как созерцание. Ибо оно результат пребывающего созерцания, созерцания, которое делает не что иное, как творит именно благодаря тому, что оно созерцание.

III 8, 4. И если кто-нибудь спросит природу, ради чего она творит, то она сказала бы, если бы она захотела услышать вопрошающего и говорить с ним: «Не спрашивать меня надо, а понимать самому в безмолвии, как и я безмолвствую и не имею привычки говорить. Но что же понимать? То, что возникшее есть мое видение в моем безмолвии, что возникшее по природе есть предмет созерцания, что мне, возникшей из такого вот созерцания, свойственно иметь любозрительную природу и что акты моего созерцания творят предмет созерцания, как геометры чертят, созерцая. Но я не черчу, а созерцаю, и линии тел возникают словно расходящиеся. И мне свойственно страдание матери и родивших меня, потому что и они [возникли] из созерцания, и я произошла не потому, что они действовали, я произошла оттого, что более высокие смыслы созерцали самих себя»...

И созерцание это молчаливое, хотя более смутное. Действительно, другое созерцание яснее видит, чем оно. Оно же только отображение иного созерцания. По этой же причине и порожденное им во всех отношениях слабо, поскольку слабое созерцание творит и слабый предмет созерцания. Также и люди, когда становятся слабыми для созерцания, совершают деятельность, эту тень созерцания и смысла. Поскольку для них недостаточно способности созерцания по слабости души, они, не будучи в состоянии достаточно постичь предмет созерцания и им не насыщаясь, а стремясь его увидеть, устремляются к деятельности, чтобы увидеть то, чего не способны видеть умом. И когда они начинают творить, они и сами хотят это видеть и другим [дать возможность] созерцать и ощущать, [а именно] когда намерение у них становится, насколько возможно, действием. Поэтому мы везде найдем, что творчество и деятельность есть или слабость созерцания, или нечто сопутствующее ему. Слабость — если после сделанного ничего не имеют [в смысле созерцания] и нечто сопутствующее ему — если до этого имеют нечто лучшее для созерцания, чем сделанное. Кто же, способный созерцать истинное, предпочтет образ истинного? Это подтверждают и менее одаренные дети, которые, будучи не способны к обучению и созерцанию, обращаются к искусствам и ремеслам.

III 8, 7. Итак, может считаться ясным — отчасти потому, что это понятно само собой, отчасти об этом напомнило наше исследование, — что все истинно сущее [возникает] из созерцания и есть созерцание, а возникшее из него возникло вследствие того, что оно созерцает и само есть предмет созерцания (одно через ощущение, другое через знание или мнение); что поступки имеют целью знание, а стремление к знанию и порождения созерцания [имеют целью] завершение формы (eidoys) и другого предмета созерцания; что вообще все, будучи подражанием творящего, творит предметы созерцания и формы; что становящиеся сущности, будучи подражанием сущего, указуют творящее, сделавшее своей целью не акты творчества и не деяния, а возможность созерцать [их] результат; что это хотят видеть размышления и еще раньше — ощущения, цель которых — знание, и еще до них природа творит предмет созерцания в самой себе и смысл, творя другой смысл. Ведь и то ясно, что если первое сущее состоит в созерцании, то необходимо и всему прочему стремиться к этому, раз начало — цель для всего. Действительно, когда живые существа рождают, то движут [ими] смыслы, существующие внутри, и это есть деятельность созерцания и муки от созидания многих форм и многих предметов созерцания, от наполнения всего смыслами и как бы от постоянного созерцания. Ибо творить какое-либо бытие — значит творить форму, а это значит наполнять все созерцаниями. И ошибки, в возникающем ли или в действующем, суть уклонение созерцающего от предмета созерцания. И плохой мастер как раз тот, кто творит безобразные формы. [Потому же] и влюбленные относятся к тем, кто зрит и стремится к образу.

III 8, 8. Все это так. Когда созерцание восходит от природы к душе и от последней к уму и когда созерцания становятся все более подлинными и все более слитыми с созерцающими и в ревностной душе познание идет к отождествлению с субъектом, как устремляющееся к уму, тогда, очевидно, в последнем оба они уже одно — не по приспособлению, как в наилучшей душе, а по сущности и по тождеству бытия с мышлением. Действительно, оба они уже не различны между собой,

так как иначе опять должно было бы быть иное, в котором одно и другое неразличимы; следовательно, необходимо, чтобы оба были здесь поистине одним. А оно есть живое созерцание, не такой предмет созерцания, как то, что находится в другом. Ибо то, что живет в другом, не есть живое в себе. Поэтому если должен жить какой-нибудь предмет созерцания или мысли, то он должен быть живым в себе, а не какой-нибудь растительной, чувствительной и душевной жизнью, но, поскольку и прочие [виды жизни] суть некоторым образом мышление, одна [жизнь] есть растительное мышление, другая — чувствительное, третья — душевное. Но почему же они мышление? А потому, что они суть смыслы. И всякая жизнь есть некое мышление, но одно более смутное, чем другое, как и жизнь. А та более ясная и первая жизнь есть одно с первым умом. Следовательно, первое мышление есть первая жизнь, и вторая жизнь есть второе мышление, и последняя жизнь есть последнее мышление. Стало быть, всякая жизнь такого рода есть и мышление. Однако люди, пожалуй, назовут различия в жизни и не назовут различий в мышлении, одно называют они мышлением, а другое совсем не считают мышлением, потому что они вообще не исследуют того, что́ такое жизнь. Однако именно на то надо указать, что также и здесь рассуждение вновь обнаруживает, что все сущее есть побочное дело созерцания. Если поэтому истиннейшая жизнь есть жизнь благодаря мышлению, а жизнь тождественна с истиннейшим мышлением, то истиннейшее мышление живет, а созерцание и такой предмет созерцания есть живое и жизнь, и оба — одно.

III 8, 11. Так как ум прекрасен, даже прекраснейшее из всего, покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего — наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума; так как он покоится во всем блеске (ибо в нем нет ничего бессмысленного, темного, несоразмерного); так как он живет блаженной жизнью, — то изумление должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно. Подобно, стало быть, тому как воззревший на небо и увидевший свет звезд размыш-

ляет об их творце и ищет его, так подобает, чтобы и тот, кто увидел, узрел умопостигаемый мир и изумился, искал его творца, того, кто, следовательно, есть основавший его, [искал], где и как тот породил такого сына, как ум, прекрасного отрока, от него происшедшего отрока. Поистине тот вовсе не есть ни ум, ни отрок, а раньше ума и отрока, ибо ум и отрок — после него и нуждаются в насыщении и мышлении, что́ близко к неиспытывающему недостатка и ненуждающемуся в мышлении, и это имеет истинную полноту и истинное мышление, потому что имеет их изначально. То же, что раньше его, и не нуждается, и не имеет. Иначе оно не было бы благом.

[ТРИ ИПОСТАСИ И УЧЕНИЕ ОБ ЭМАНАЦИИ]

V 2, 1. Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все — его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть, но будет. Как же оно [возникает] из простого единого, если в тождественном нет какого-либо разнообразия, какой бы то ни было двойственности? Именно потому, что в нем ничего не было, все — из него и именно для того, чтобы было сущее; [само] единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное самим собою, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом. И, с одной стороны, [неподвижное] пребывание, обращенное к «тому»[1], создало сущее, а, с другой — ви́дение, направленное на самого себя, — ум. Итак, когда оно, пребывая, обращено к самому себе, дабы созерцать, оно в одно и то же время стало и умом, и сущим. И вот, существуя так, как «тот», оно создает подобное, изливая много потенции; и это есть идея его, как и предшествующее ему излилось. И эта проистекающая из сущности активность есть душа, ставшая этим, между тем как «то» пребывает неизменным, ибо и ум возник, в то время как предшествующее ему пребывало неизменным. Но душа создает, не пребывая неизменной, а приведенная в движение,

она породила образ. Итак, взирая на то, из чего возникла, она наполняется и, вступая в иное и противоположное движение, порождает образ самой себя — ощущение и растительную природу. Но ничто не отнято и не отсечено от предшествующего. Поэтому и кажется, что душа человека простирается вплоть до растений: известным образом простирается так, что ей принадлежит то, что в растениях. Однако не вся она в растениях, а постольку оказывается в растениях, поскольку устремилась столь далеко, что своим продвижением и желанием худшего создала другую субстанцию, тогда как предшествующее этому, зависящее от ума, позволяет уму пребывать в самом себе.

V 2, 2. Таким образом, имеется продвижение от первого к последнему, причем каждое всегда остается на своем месте, в то время как рожденное занимает другое положение, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, пока следует. Таким образом, когда душа вступает в растение, то оказывается как бы другой частью в растении, наиболее дерзкой, безрассудной и дошедшей досюда; а когда она [находится] в неразумном [существе], то одерживает верх и правит способность ощущать; когда же вступила в человека, то это или вообще движение в разумной части, или происходящее от ума, словно она обладает собственным умом и самостоятельным желанием мыслить или вообще быть в движении. Но вернемся обратно. Когда отрезают отростки или верхушки веток растения, куда уходит находящаяся в нем душа? Конечно, туда, откуда она пришла, так как она пространственно не отделена от него. Следовательно, она едина с началом. А если разрубить или сжечь корень, то где находящееся в корне? Оно в душе, так как не ушло в другое место. Но хотя она находится в одном и том же [месте], однако она и в другом, в том случае, если возвращается. А если этого нет, она находится в другой растительной душе, так как она не втиснута в узкое пространство. Если же она возвращается, то она вступает в предшествующую ей способность. А где та? В той, что ей предшествует. А эта простирается до ума, но не пространственно, ибо она никоим образом не находится в пространстве, а тем

более не находится в пространстве ум, так что и она не находится в пространстве. Поэтому, будучи нигде, она существует в том, что нигде, и, таким образом, она везде. Но если она, восходя вверх, останавливается посредине, прежде чем целиком достичь высшего, то она ведет умеренную жизнь и покоится в соответствующей части самой себя. И все это «тот» и не «тот»: тот, потому что из него; не тот, потому что он дал, пребывая неизменно в самом себе. Таким образом, существует как бы вытянутая в длину жизнь; каждая из следующих по порядку частей иная, но все есть нечто непрерывное, и одно отлично от другого, но предшествующее не уничтожается в последующем. Таким образом, что такое вступившая в растения душа? Она ничего не порождает? [Она порождает то], в чем она существует.

III 8, 10. Что же такое [единое]? Потенция всех вещей. Если бы ее не было, то и все не существовало бы, не существовал бы и ум, первая и всеобъемлющая жизнь. А то, что находится выше жизни, есть причина жизни. В самом деле, не активность жизни, которая есть все, есть первая [жизнь], а сама она как бы истекает словно из источника. Представляй себе источник, который [уже] не имеет другого начала, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам [в себе]. [Представляй себе также, что] истоки из него, прежде чем протекать каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но каждый как бы уже знает, куда пойдут его течения, и [представляй себе] жизнь огромного древа, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему [древу] и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия [жизни]. И в этом нет ничего удивительного. Скорее было бы удивительным то, как многообразие жизни возникало из того, что не было многообразием, если раньше многообразия не было того, что не есть многообразие. Ведь начало не разделяется на все, [что есть], так как, разделись оно, уничтожилось бы и

все и ничто уже не возникало бы, если бы не пребывало неизменным начало, будучи иным. Поэтому везде происходит сведéние к единому, и в каждой отдельной вещи есть нечто единое, к чему ты ее можешь свести. Также и все сводится к единому, которое раньше его и которое не есть еще просто единое, пока не дойдешь до [такого] просто единого. Последнее же не сводится уже к иному. Если ты теперь постигаешь единое растения — а это и есть его пребывающее начало, — единое живого существа, единое души, единое всего, то тем самым ты в каждом случае постигаешь самое могущественное и ценное. Неужели же мы предадим сомнению и признаем ничем [то единое], если постигнем единое истинно сущего, [то есть его] начало, исток и потенцию? Во всяком случае оно не есть ничто из того, началом чего оно является; однако оно таково, что ничто о нем не может сказываться — ни сущее, ни сущность, ни жизнь; оно выше всего этого. Но будет чудом постичь его вне бытия. Обращая на него свой взор, наталкиваясь на него в его проявлениях, умиротворяйся и старайся больше понять его, постигая его непосредственно, и обозревай сразу величие его в том, что существует после него и благодаря ему.

[ВОСХОЖДЕНИЕ К ЕДИНОМУ (ЭКСТАЗ)]

VI 9, 9. В этом продвижении [дух] созерцает источник жизни, источник ума, начало сущего, причину блага, корень души, при этом они не изливаются из «того» [1], чтобы потом его уменьшить. Оно ведь не телесная масса, да иначе порождаемое было бы тленным. И вот они, [произведения единого], вечны, потому что начало их пребывает неизменным, не разделяясь на них, но остается цельным. Потому и они остаются, как остается свет, если остается солнце. Мы не отрезаны [от этого единого] и не отделены [от него], даже если вторгшаяся природа тела и привлекла нас к себе; мы дышим и сохраняемся, хотя оно и не дает [ничего] и, кроме того, находится от нас на расстоянии. Однако оно вечно хороводительствует, пока оно есть то, что есть. При этом мы лучше существуем, когда обращены

к нему, и там — наше благо, а быть вдали [от него] — значит быть одиноким и более слабым. Там и успокаивается душа, чуждая зла, вернувшись в место, чистое от зла. Там она мыслит, и там она бесстрастна. Там — истинная жизнь, ибо жизнь здесь — и без бога — есть [лишь] след, отображающий ту [жизнь]. А жизнь там есть активность ума, активностью и порождает душа богов в безмолвном прикосновении с «тем». Она порождает красоту, порождает справедливость, порождает добродетель. Этим бременеет душа, наполненная богом, и это для нее начало и конец, начало — потому что она оттуда, и конец — потому что благо находится там, и, когда она туда прибывает, она становится тем, чем она, собственно, и была. А то, что здесь и среди этого мира, есть [для нее] падение, изгнание и потеря крыльев [2].

Ясно, что там — благо и прирожденный душе эрос, ввиду чего эрос связывается с душами и в писаниях, и в мифах. Но так как душа есть нечто отличное от бога и в то же время от него происходит, то она по необходимости любит его. И когда она находится там, она имет небесный эрос. Ибо там Афродита небесная; здесь же она становится низменной подобно блуднице. Да и всякая душа — Афродита. И об этом таинственно повествуется как смысл — и о дне рождения Афродиты и об эросе, который рожден вместе с ней. Следовательно, в своем естественном состоянии душа любит бога, стремясь к единению с ним, как девушка любит прекрасного отца прекрасной любовью. Когда же она как бы ослепляется браком, вступая в становление, она меняет [свою любовь] на другую, земную любовь и ведет необузданную жизнь вдали от отца. Возненавидев же вновь здешнюю необузданность и очистившись от здешнего, она снова отправляется к отцу и испытывает счастье. Кому же неизвестно это состояние, тот пусть поразмыслит о земной любви, о том, чего можно достигнуть, особенно любящему, и что предметы [чувственной] любви тленны и вредны, что это лишь любовь к видимости и что они переменчивы, поскольку они не есть истинный предмет любви, не наше благо и не то, что

мы ищем. Истинный же предмет любви находится там, с чем и надлежит соединиться тому, кто его воспринял и истинно обладает им и не только охватывает его плотью. Всякий же, кто это увидел, знает, о чем я говорю, [то есть] как душа принимает иную жизнь, подходя сюда и уже подойдя и участвуя в нем, так что она в таком состоянии знает, что наличествует хороначальник истинной жизни и уже нет нужды в какой-либо иной [жизни]. Наоборот, необходимо отбросить все иное и иметь опору только в нем и только им и становиться, отбрасывая все прочее, во что мы облачены. Поэтому надо спешить выйти отсюда и негодовать на то, что приковывает нас к иному, дабы всей целокупностью нас самих охватить его и не иметь ни одной части, которой бы мы не соприкасались с богом. Таким образом, здесь можно созерцать и его, и себя самого, поскольку позволено созерцать: себя самого — пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необременительным, легким, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если тяжесть вернулась опять.

ПРОКЛ

Прокл (410—485) — самый крупный после Плотина философ неоплатонизма, виднейший представитель его афинской школы. Оставил огромное литературное наследие, насчитывающее несколько тысяч страниц. В числе его произведений наибольшее значение в последующей истории философии имели сочинение «О теологии Платона», комментарии к сочинениям Платона и Аристотеля, ряд произведений на религиозно-мистические темы. Важнейшим философско-теоретическим произведением Прокла является сравнительно небольшой трактат «Первоосновы теологии». Это произведение, несмотря на свое название, в сущности не имеет никакого отношения к теологии (к христианскому богословию), а представляет собой спекулятивно-теоретическое сочинение, в котором автор изложил все основные идеи неоплатоновской философии. Оно было разделено Проклом на 211 тезисов, руководящих мыслей, которые сопровождаются более или менее значительными пояснениями и дополнениями. Большинство тезисов приводится ниже, некоторые из них даны вместе с последующими разъяснениями или с частью их. Перевод А. Ф. Лосева.

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

I

[ЕДИНОЕ И МНОГОЕ]

1. Всякое множество тем или иным образом причастно единому.

2. Все причастное единому и едино, и не едино.

3. Все становящееся единым становится единым в силу причастности единому.

4. Все объединенное отлично от того, что едино само по себе.

5. Всякое множество вторично в сравнении с единым.

6. Всякое множество состоит или из объединенностей, или из единиц.

7. Все способное производить превосходит природу производимого.

8. Первично [сущее] благо и то, что есть только благо, предшествует всему, что каким-то образом причастно благу.

9. Все самодовлеющее или по своей сущности, или по активности (energeian) превосходит не-самодовлеющее, но зависящее от другой сущности — от причины его законченности.

10. Все самодовлеющее ниже блага вообще.

11. Все сущее эманирует из одной причины — из первой.

В самом деле, или ни для чего из сущего нет никакой причины, или причины всех конечных вещей вращаются в круге, или же восхождение [причин происходит] до бесконечности, то есть одна служит причиной другой, и полагание предшествующей причины нигде не прекращается.

Однако если бы ни для чего из сущего не было причины, то не было бы определенного порядка вторичных и первичных [вещей], завершающих и завершаемых, упорядочивающих и упорядочиваемых, рождающих и рождаемых, действующих и испытывающих действие, и не было бы знания чего-то сущего. В самом деле,

узнавание причин есть дело знания. И мы тогда говорим, что доподлинно знаем, когда знаем причины сущего.

Если же причины вращаются в круге, то одно и то же окажется и предыдущим и последующим, и сильнейшим и слабейшим, так как все производящее превосходит производимое. И неважно, связывать ли причину с вызванным причиной бо́льшим или меньшим количеством промежуточных звеньев и выводить ли [что-нибудь] из нее. Да и причина всех промежуточных [причин] будет превосходить их все. И чем больше будет этих звеньев, тем значительнее причина.

Если же прибавление причин продолжается до бесконечности и всегда одному предшествует другое, то опять-таки не получится никакого [научного] знания никакой вещи, так как нет знания ничего бесконечного, а раз нет знания причин, то нет и знания следствий этих причин.

Поэтому если необходимо, чтобы сущее имело причину, и если причины и вызванное причиной различны и нет восхождения [причин] до бесконечности, то существует первая причина сущего, от которой, как из корня, эманирует каждая вещь. Одни вещи близки к ней, другие — дальше. Так как доказано, что начало должно быть одно, то всякое множество вторично в сравнении с единым.

12. Начало и первейшая причина всего сущего есть благо.

13. Всякое благо способно объединять причастное ему, и всякое единение — благо, и благо тождественно единому.

14. Все сущее или неподвижно, или движимо. И если движимо, то или самим собою, или другим, то есть оно или самодвижущееся, или движимое иным; следовательно, все есть или неподвижное, или самодвижущееся, или движимое иным.

15. Все способное возвращаться к самому себе [1] бестелесно. В самом деле, никакое тело по природе не возвращается к самому себе.

16. Все способное возвращаться к самому себе имеет сущность, отдельную от всякого тела.

17. Все первично движущее само себя способно возвращаться к самому себе.

18. Все доставляющее бытие другому само есть первично то, что́ оно передает воспринимаемому.

19. Все первично существующее в какой-либо природе сущего налично во всем том, что установлено в соответствии с этой природой, в одном и том же смысле (logon) и тождественно.

20. Выше всех тел — сущность души, выше всех душ — интеллектуальная природа, выше всех интеллектуальных субстанций — единое.

В самом деле, всякое тело движимо другим: ведь по [своей] природе оно само себя не может двигать, но благодаря присутствию души движется само собой и живет благодаря душе, и при наличии души оно в некотором смысле есть самодвижное, а при отсутствии души оно движимое иным, поскольку такова его природа сама по себе, душа же получила в удел самодвижную сущность. В чем она будет присутствовать, тому и передает она самодвижность. И сама она гораздо раньше того, что́ она передает в силу своего бытия. Следовательно, она, как самодвижная по своей сущности, выше тел, становящихся самодвижными [только] по причастности.

В свою очередь движущаяся сама по себе душа занимает второй разряд неподвижной природы, остающейся неподвижной [даже] в действии (cat' energeian). Вследствие этого движущемуся предшествует самодвижное, а движущему — неподвижное. Поэтому если душа, движущаяся сама собой, движет другое, то необходимо, чтобы до нее существовало неподвижно движущее. Именно ум и движет, будучи неподвижным и всегда действуя одинаково. А душа через ум причастна постоянству мышления, подобно тому как тело через душу причастно самодвижности. В самом деле, если бы постоянство мышления было в душе первично, то оно существовало бы во всех душах, как и самодвижность. Следовательно, оно не существует в душе первично. Поэтому необходимо, чтобы до нее существовало первично мыслящее, а следовательно, до душ — ум.

Однако поистине и уму предшествует единое, поскольку ум хотя и неподвижен, но не есть единое.

Действительно, он мыслит себя и есть предмет собственного действия, а единому причастно все сущее, уму же не все. Ведь то, в чем присутствует ум через причастность, должно быть причастно знанию. Поэтому интеллектуальное знание есть начало и первичная причина познания. Следовательно, единое выше ума; и уже нет ничего другого выше единого, ибо единое и благо тождественны, а благо есть начало всего, как доказано.

21. Всякий разряд, ведущий начало от монады, эманирует во множество, однородное с монадой, и множество каждого разряда возводится к одной монаде...

В природе тела имеется единое и множество, единая природа содержит много природ, связанных с ней, и многие природы зависят от единой природы целого; разряду душ свойственно управляться одной первичной душой, быть основанием при переходе душ во множество и возводить множество к одной [душе]; для интеллектуальной сущности имеется интеллектуальная монада и множество умов, происшедшее из одного ума и возвращающееся в эту монаду; и, наконец, в едином, которое прежде всех вещей, есть множество единиц, а в единицах есть устремление к единому. Итак, после первичного единого — единицы, после первичного ума — умы, после первичной души — ду́ши и после всеобщей природы — многие природы.

22. Все первично и изначально сущее в каждом разряде — одно; и оно не два и не больше двух, а совершенно единородно.

23. Все не допускающее причастности себе устанавливает то, что допускает причастность себе, и все субстанции, допускающие причастность себе, устремляются к существованиям, не допускающим причастности себе.

24. Все причастное [чему-нибудь] ниже того, чему оно причастно, а то, чему что-то причастно, ниже не допускающего причастности себе.

25. Все совершенное эманирует в порождениях того, что оно может производить, само подражая единому началу всего целого.

26. Всякая производительная причина, пребывая сама в себе, производит то, что после нее, и последующее.

27. Все производящее способно производить вторичное благодаря своему совершенству и избытку потенции.

28. Все то, что производит себе подобное, дает ему существование раньше, чем неподобному.

29. Всякая эманация совершается посредством уподобления вторичных вещей первичным.

30. Все чем-то производимое остается непосредственно в производящем и эманирует из него.

31. Все эманирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманирует.

32. Всякое возвращение завершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается.

33. Все эманирующее из чего-то и возвращающееся имеет цикличную активность.

34. Все возвращающееся по своей природе совершает возвращение к тому, от чего оно получило эманацию для собственной субстанции... Отсюда ясно, что предметом стремления для всего является ум и из ума все эманирует, так что весь мир, хотя и вечен, имеет сущность от ума.

35. Все вызванное причиной и остается в своей причине, эманирует из нее и возвращается к ней.

36. Из всего умноженного вследствие эманации первичное совершеннее вторичного и вторичное [совершеннее] следующего за ним, и точно так же последующее.

37. Из всего возникающего вследствие возвращения первичное менее совершенно, чем вторичное, а вторичное [менее совершенно], чем последующее. Само же последнее совершеннее всего.

38. Все эманирующее из определенного множества причин возвращается через столько причин, через сколько эманирует. При этом всякое возвращение [совершается] через те причины, через которые эманирует.

39. Возвращение всего сущего касается или сущности, или жизни, или же познания.

40. Всему эманирующему из другой причины предшествует то, что получает свое существование само от себя и обладает самобытной сущностью.

41. Все сущее в ином одним только иным и производится. Все сущее в себе самобытно.

42. Все самобытное способно возвращаться к самому себе.

43. Все способное возвращаться к самому себе самобытно.

44. Все способное возвращаться к самому себе по активности возвращено к самому себе и по сущности.

45. Все самобытное не рождено... Ведь рождение есть путь от несовершенного к противоположному ему совершенному. Если же что-то само себя производит, то оно всегда совершенно, будучи всегда связано со своей причиной или, вернее, пребывая [в ней] для завершения сущности.

46. Все самобытное неуничтожимо.

В самом деле, если бы оно уничтожилось, оно покинуло бы само себя и отделилось бы от самого себя. Но это невозможно, потому что, будучи единым, оно одновременно есть и причина, и вызванное причиной... Самобытное никогда не покидает своей причины, потому что оно не покидает само себя. Ведь оно есть причина самого себя. Следовательно, все самобытное неуничтожимо.

47. Все самобытное неделимо и просто.

48. Все невечное или сложно, или основано на ином.

49. Все самобытное вечно.

50. Все измеряемое временем по сущности или по активности есть становление постольку, поскольку оно измеряется временем.

51. Все самобытное изъято из того, что́ измеряется временем по сущности.

52. Все вечное есть одновременно целое... В самом деле, если вечное (aiōnion), как показывает и само наименование, означает вечно сущее (aei on), а временно́е бытие и становление отличаются от вечно сущего, то [здесь] не должно быть одно раньше, а другое позже. Иначе это было бы становлением, а не сущим. Ведь где нет ни более раннего, ни более позднего, ни прошедшего, ни будущего, а есть только бытие, которое существует, там каждая существующая вещь есть одновременно целое. То же самое и относительно активности.

А отсюда ясно, что вечность есть причина существования вещей как целого, если только все вечное по сущности или по активности одновременно имеет у себя в наличности сущность или активность как целое.

53. Раньше всего вечного существует вечность, и раньше всего временнóго существует время.

54. Всякая вечность есть мера вечного, и всякое время есть мера того, что находится во времени.

55. Все существующее во времени или налично во все время, или когда-то приобрело свою субстанцию в определенное время.

56. Все, что производится вторичным, в большей степени производится более ранними и более значительными причинами, каковыми производится и само вторичное.

57. Всякая причина и действует раньше того, что вызвано ею, и после него может дать существование большему числу [следствий].

58. Все производимое бóльшим числом причин сложнее того, что производится меньшим числом.

59. Все простое по сущности или лучше, или хуже сложного.

60. Всякая причина большего числа [следствий] лучше той, которая имеет потенцию для меньшего [числа их] и производит части. Та и другая из них может дать существование целому.

61. Всякая потенция больше, если она неделима; если же она делится — меньше.

62. Всякое множество, будучи ближе к единому, количественно меньше, чем более удаленное от единого, но по потенции больше.

63. Все не допускающее причастности себе дает существование двум разрядам допускающего причастность себе: одному — среди тех, которые причастны [только] в какое-то время, а другому — среди тех, которые причастны всегда и прирожденно.

64. Всякая изначальная монада дает существование двоякому числу — совершенным в себе субстанциям и излучениям, имеющим [свою] субстанцию в инобытии.

65. Все, что каким-то образом существует, существует или сообразно причине в виде принципа, или

сообразно наличному бытию (hyparxin), или сообразно причастности в виде отображения.

66. Каждое сущее по отношению к другому есть или целое, или часть, или тождественное, или различное.

67. Каждая цельность или предшествует частям, или состоит из частей, или содержится в части.

68. Всякое целое, содержащееся в части, есть часть целого, состоящего из частей.

69. Всякое целое, состоящее из частей, причастно цельности, которая предшествует частям.

70. Все в большей мере целостное находится в дающем начало и излучается в [чему-то] причастном раньше частичного.

71. Все то, что в дающих начало причинах имеет более целостный и более высокий разряд в своих следствиях в соответствии с исходящими от него излучениями, некоторым образом становится субстратом для передач более частичного.

72. Все, что в [чему-то] причастном имеет значение субстрата, эманирует из причин более совершенных и более целостных.

73. С одной стороны, всякое целое есть одновременно и нечто сущее, и причастное сущему; с другой же — не всякое сущее есть [одновременно и] целое.

74. Хотя всякая форма есть нечто целое, так как состоит из многих [элементов], каждый из которых составляет форму, однако не всякое целое есть форма.

75. Всякая причина в собственном смысле слова изъята из своего следствия.

76. Все происходящее из неподвижной причины имеет неизменное наличное бытие, все из подвижной — изменчивое.

77. Все потенциально сущее происходит от актуально сущего. Что существует потенциально, эманирует к тому, что существует актуально... Нечто потенциально сущее переходит в актуально сущее при помощи того, что существует актуально.

78. Всякая потенция или совершенна, или несовершенна. Потенция, носительница актуальности, совершенна.

79. Все становящееся становится от двоякой потенции.

80. Всякому телу по природе свойственно испытывать действие, всему нетелесному — действовать. Первое само по себе недеятельно, второе — не испытывает действий. Однако и нетелесное испытывает действие вследствие общения с телом; а с другой стороны, и тела, насколько возможно, действуют вследствие сопряженности с нетелесным.

В самом деле, тело, поскольку оно тело, только разделимо и в этом смысле подвержено изменениям, будучи делимым во всех отношениях, и во всех отношениях — до бесконечности. Нетелесное же, будучи простым, не подвержено изменениям, так как ни разделяться не в состоянии то, что не имеет частей, ни изменяться — то, что не сложно.

83. Все способное познавать само себя способно всячески возвращаться к самому себе.

84. Все вечно сущее обладает беспредельной потенцией.

85. Все вечно становящееся имеет беспредельную потенцию становиться.

86. Все истинно сущее беспредельно не по множественности и не по величине, а только по потенции.

87. Все вечное есть сущее, но не все сущее вечно.

88. Все истинно сущее существует или до вечности, или в вечности, или причастно вечности.

89. Все истинно сущее состоит из предела и беспредельного.

90. Раньше всего составленного из предела и беспредельности сами по себе существуют первичный предел и первичная беспредельность.

91. Всякая потенция или предельна, или беспредельна. Но всякая предельная потенция возникает из беспредельной потенции, а беспредельная — из первичной беспредельности.

92. Всякое множество беспредельных потенций зависит от одной первичной беспредельности, которая существует не как потенция, допускающая причастность себе, и не в обладающем потенцией, а сама по

себе, будучи не потенцией чего-то причастного [чему-то], а причиной всего сущего.

94. Всякая вечность есть некоторая беспредельность, но не всякая беспредельность есть вечность.

В самом деле, многие беспредельности имеют беспредельность не через вечное. Таковы беспредельность по количеству, по величине и беспредельность материи. Именно если существует что-нибудь другое в этом роде, то как беспредельное или по причине своей необозримости, или по причине неограниченности своей сущности. Ясно, что вечность есть беспредельность, поскольку никогда не истощимое беспредельно. А обладающее неистощимой субстанцией и есть вечное. Следовательно, беспредельность предшествует вечности. Ведь способное дать существование большему [числу] и более целостное есть причина более значительная. Следовательно, первая беспредельность выше вечности и самобеспредельность предшествует вечности.

95. Всякая более единичная потенция в большей мере беспредельна, чем множественная.

98. Всякая отделенная [от своего следствия] причина одновременно существует везде и не существует нигде.

101. Всему, что причастно уму, предшествует ум, не допускающий причастности себе; тому, что причастно жизни, — жизнь, а тому, что причастно сущему, — сущее, причем из этих [трех] сущее предшествует жизни, а жизнь — уму.

Поэтому в каждом разряде сущего допускающему причастность себе предшествует не допускающее ее, умственному должен предшествовать ум, живущему — жизнь и сущему — бытие.

102. Все каким-то образом сущее состоит из предела и беспредельного благодаря первично сущему; все живущее способно двигать самого себя благодаря первичной жизни; все способное к познанию причастно познанию благодаря первичному уму.

103. Все — во всем. Однако в каждом — особым образом. В самом деле, в сущем — и жизнь, и ум; в жизни — и бытие, и мышление; в уме — и бытие, и жизнь;

но все сущестует в одном случае умственно, в другом жизненно и в третьем сущно.

104. Все первично вечное имеет вечную сущность и вечную активность.

105. Все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно.

106. Между всем во всех отношениях вечным по сущности и активности и обладающим сущностью во времени среднее место занимает то, что в некотором отношении вечно, а в некотором отношении измеряется временем.

107. Все, что в одном отношении вечно, а в другом преходяще, есть вместе и сущее, и становление.

В самом деле, все вечное есть сущее, а измеряемое временем есть становление. Поэтому если одно и то же причастно времени и вечности, то не в одном и том же отношении; одно и то же будет и сущее, и становление, но не в одном смысле.

108. Все частное, что находится в каждом разряде, может двояко быть причастным монаде, которая пребывает в устроении, стоящем непосредственно выше: или через собственную целостность, или через частное в этом разряде, близкое с ним по аналогии с рядом как целым, [в которое входит данное частное].

109. Всякий частный ум причастен превосходящей ум первой единичности (henados) через общий ум и через однородную с ним частную единичность. И всякая частная душа причастна целостному уму через целостную душу и через частный ум. И всякая частная природа тела причастна целостной душе через целостную природу и частную душу.

110. Из всего расположенного в каждом ряде первичное и связанное с своей монадой может через аналогию быть причастным тому, что́ находится в непосредственно выше стоящем ряде. Что же касается менее совершенного и менее значительного, происходящего от собственного начала [в данном ряде], то оно по своей природе [уже] не способно к такой причастности.

111. Во всяком интеллектуальном ряде одни суть божественные умы, бывшие причастными богам, другие

просто умы. И во всяком ряде душ одни суть интеллектуальные души, зависящие от собственного ума, другие просто души. И во всей телесной природе одни природы имеют души, возникшие свыше; другие суть просто [телесные] природы, лишенные присутствия душ.

II

[ЧИСЛА ИЛИ БОГИ]

113. Всякое божественное число единично... Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и бог. Ведь то, выше чего ничего нет и к чему все стремится, есть бог. И то, от чего и к чему все, — благо. Следовательно, если существует множество богов, то множество это единично.

114. Всякий бог есть совершенная в себе единица (henas), и всякая совершенная в себе единица есть бог.

115. Всякий бог выше сущего, выше жизни, выше ума.

116. Всякий бог допускает причастность себе [всего], кроме единого.

117. Всякий бог есть мера сущего.

120. Всякий бог в своем наличном бытии обладает провидением для всего, и первичное провидение — в богах... В богах провидение существует первично. Да и где же иначе существует активность прежде ума, как не в сверхсущем? Провидение же (pronoia), как показывает название, есть активность прежде ума (pro noy). Следовательно, боги своим бытием и тем, что они суть благости, осуществляют провидение для всех, прежде ума наполняя все благостью.

122. Все божественное и осуществляет провидение для вторичного, и изъято из того, для чего оно осуществляет провидение; при этом провидение не ослабляет своего несмешанного и единичного превосходства и отделенное [от вторичного] единство не уничтожает провидения.

123. Все божественное вследствие своего сверхсущего единства само неизреченно и неведомо ни для какого вторичного; но оно постигаемо и познаваемо тем, что́ причастно ему. Поэтому только первичное со-

вершенно непознаваемо, поскольку оно не допускает причастности себе.

В самом деле, всякое познание разумом свойственно сущему и в сущем обладает способностью постигать истину. Именно: оно связывается с мыслями и покоится на размышлениях; боги же превыше всего сущего. Поэтому божественное не предмет мнения, или размышления, или ума. Ведь все сущее или воспринимаемо чувственно, и потому предмет мнения, или оно действительно сущее, и потому предмет ума, или оно промежуточно между тем и другим, будучи одновременно сущим и возникшим, и потому предмет размышления. Таким образом, если боги сверхсущи и имеют субстанцию до сущего, то относительно их нет ни мнения, ни знания и размышления, ни мышления.

124. Всякий бог познает раздельное нераздельно, временнóе вневременно, не необходимое необходимо, изменчивое неизменно и вообще все познает в более высоком смысле, чем это соответствует их разряду.

125. Всякий бог, с какого бы разряда он ни начинал проявлять себя, эманирует через все вторичное, всегда умножая и разделяя свои дары, но сохраняя отличительное свойство собственной субстанции.

В самом деле, эманации, возникающие через ослабление, повсюду умножают первичное, нисходя к вторичному. А то, что эманирует, получает для себя распорядок сообразно с уподоблением производящему так, чтобы целое некоторым образом оставалось тождественным и эманирующее — отличным от того, что пребывает [до эманации], будучи различным вследствие ослабления и, с другой стороны, не выходя за пределы своего тождества с ним вследствие своей непрерывности. Каково оно в первичном, таковым оно становится во вторичном, сохраняя неразрывную связь ряда.

126. Всякий бог, чем ближе к единому, тем более всеобщ, и, чем дальше, тем более частичен.

127. Все божественное первично и в высшей степени просто; и потому оно в высшей степени самодовлеюще.

128. Всякий бог, когда ему причастно более близкое, есть предмет непосредственной причастности; когда

более отдаленное — предмет причастности через посредство чего-то меньшего или большего.

129. Всякое божественное тело божественно через обожествленную душу. Всякая душа божественна через божественный ум. Всякий же ум божествен благодаря причастности божественной единице. При этом единица есть непосредственно бог; ум — нечто наибожественнейшее; душа божественна; тело же богоподобно.

131. Всякий бог берет начало собственной активности от самого себя.

132. Все разряды богов связаны опосредствованно.

135. Всякой божественной единице непосредственно причастно что-то одно из сущего; и все обожествляемое простирается к одной божественной единице. И сколько имеется единиц, допускающих причастность себе, столько же имеется и причастных [им] родов сущего.

136. Всякому богу, более всеобщему и ближе стоящему к первичному, причастен более всеобщий род сущего; более же частному и дальше отстоящему [от первичного] причастен более частный [род сущего].

138. Из всего причастного божественной особенности и обожествляемому сущее — самое первичное и высшее.

139. Все причастное божественным единицам, беря свое начало от сущего, имеет свое завершение в телесной природе.

140. Все потенции богов, берущие начало свыше и эманирующие через свои промежуточные [звенья], простираются до низших ступеней и земных пространств.

141. Всякое провидение богов или изъято из того, для чего оно осуществляется, или же сочетается с ним.

144. Все сущее и все устроения сущего продвигаются вперед настолько, насколько и распорядки богов.

В самом деле, боги создают сущее вместе с собой; и ничто не может существовать и достигнуть своей меры и своего разряда вне богов. Кроме того, все совершается благодаря их потенции и располагается и измеряется богами. Поэтому и раньше последних родов в сущем предсуществуют боги, которые их упорядочивают, дают даже им жизнь, видообразующую силу и

завершенность и обращают даже их к благу. При этом одинаковым образом — также и раньше промежуточных, и раньше первых [родов сущего]. И все скреплено и имеет корень в богах и по этой причине сохраняется. А все отступившее от богов и покинутое нисходит совершенно в небытие и уничтожается, будучи полностью лишено того, что его поддерживало бы.

145. Отличительное свойство каждого божественного разряда проходит через все вторичное и отдает себя всем более скудным родам... Ряды простираются до низших ступеней. И одно зависит от них непосредственно, другое — через большее или меньшее число промежуточных звеньев. «Все полно богов»; и чтó каждое имеет по природе, имеет оно от них.

146. Завершения всех божественных эманаций уподобляются их собственным началам, сохраняя безначальный и нескончаемый круг через возвращение к началам.

147. Высшие из всех божественных устроений уподобляются пределам расположенного выше.

148. Всякий божественный разряд объединяется с самим собой трояко: своей вершиной, серединой и завершением.

149. Всякое множество божественных единиц численно определенно... Множество богов не беспредельно. Оно, следовательно, единовидно и ограничено пределом, и ограничено пределом больше всякого другого множества, поскольку оно близко единому больше всякого другого множества.

151. Все отчее в богах изначально и в разряде блага впереди всех божественных устроений.

152. Все породительное в богах эманирует благодаря беспредельности божественной потенции, умножая само себя, проникая все и в высшей степени проявляя свою неистощимую силу в эманациях вторичного.

154. Все охранительное в богах оберегает все в своем разряде, будучи единовидно изъятым из вторичного и укрепившимся в первичном.

155. Все живородящее в божественных родах есть порождающая причина. Но не всякий порождающий разряд живородящ.

156. Всякая причина чистоты содержится в охранительном разряде; но не все охранительное тождественно с очистительным родом.

В самом деле, чистота дает всем богам несмешиваемость с худшим и незапятнанность в их провидении для вторичного. Что же касается охраны, то она делает и это, но еще сохраняет все в нем самом и надежно вкладывает его в находящееся выше. Следовательно, охранительное более всеобщее, чем очистительное. Ведь отличительная особенность просто охраны — соблюдение каждой вещью своего разряда в отношении себя и того, что до нее, и того, что после нее. Отличительная же особенность чистоты — обособление лучшего от более скудного. И это относится к богам первично.

159. Всякий разряд богов происходит от первых начал — предела и беспредельности. Но один разряд больше относится к причине предела, другой — беспредельности.

III

[УМ]

160. Всякий божественный ум единовиден и совершенен и есть первичный ум, производящий из себя другие умы.

161. Все истинно сущее, зависящее от богов, есть божественно умопостигаемое и не допускает причастности себе.

162. Всякое множество единиц, освещающее [собой] истинно сущее, скрыто и умопостигаемо. Скрыто — потому что связано с единым; умопостигаемо же — потому что ему причастно сущее.

166. Всякий ум или не допускает причастности себе, или допускает ее; если допускает, то ему причастны или надмировые, или внутримировые души.

В самом деле, ум, не допускающий причастности себе, предшествует всему множеству умов, обладая самым первым наличным бытием. Из умов, допускающих причастность себе, одни излучают душу надмировую и не допускающую причастности себе, а другие — внутримировую. Действительно, с одной стороны, внутримировое множество происходит не прямо из не допу-

скающего причастности себе, поскольку эманации происходят через подобное; а то, что отделено от мира, сходно с недопускающим причастности себе больше, чем то, что в нем разделено. С другой стороны, существует не только надмировое множество [умов], но и внутримировое, поскольку имеется внутримировое множество богов, и сам мир одушевлен и одарен умом; и причастность внутримировых душ надмировым богам происходит через посредство внутримировых умов.

167. Всякий ум мыслит сам себя, но первейший ум — только сам себя; и в нем ум и умопостигаемое — одно по числу. Каждый же из последующих умов мыслит и сам себя, и предшествующее ему. И умопостигаемое из этого есть отчасти он, отчасти то, из чего он.

168. Всякий ум, будучи активен, знает, что он мыслит, и [не так, что] одному свойственно мыслить, а другому мыслить то, что он мыслит.

В самом деле, если ум существует, будучи активен, и мыслит сам себя не как иное в отношении к мыслимому, то он знает себя и видит себя. Видя же себя мыслящим и познавая себя видящим, он знает, что ум активен.

169. Всякий ум имеет в вечности и сущность, и потенцию, и активность.

170. Всякий ум мыслит все сразу. При этом ум, не допускающий причастности себе, мыслит все просто; каждый же последующий ум мыслит все в единичном... Если мышление каждого тождественно с его бытием, то и каждый ум есть и то и другое — и мышление и бытие.

171. Всякий ум есть неделимая сущность.

В самом деле, если он не имеет величины, нетелесен и неподвижен, то он неделим. Ведь все, что каким-то образом делимо, делимо или как множество, или как величина, или по действиям, совершающимся во времени. Ум же во всех отношениях вечен, за пределами тел, и множество в нем пребывает в единстве. Следовательно, он неделим.

А то, что ум нетелесен, показывает возвращение ума к самому себе, ибо ни одно тело не возвращается к самому себе... Хотя всякий ум есть множество, однако

он есть объединенное множество, ибо свернутое предшествует разделенному и ближе к единому.

172. Всякий ум непосредственно принадлежит к вечному и сущностно неизменному.

174. Всякий ум дает существование последующему за ним через мышление, и творчество его заключается в мышлении, а мышление — в творении.

В самом деле, если умопостигаемое и ум тождественны, то и бытие каждого ума тождественно с мышлением, совершающимся в нем.

175. Всякому уму первично причастно мыслительное и по сущности, и по активности.

176. Все мыслительные формы находятся и одна в другой, и каждая сама по себе.

В самом деле, если всякий ум неделим, то и заключенное в нем множество объединено мыслительной неделимостью, и все [формы], будучи в одном [уме], не имеющем частей, объединяются друг с другом; и все проникает все. С другой стороны, если все мыслительные формы лишены материи и бестелесны, то они не слиты одна с другой и [пребывают] раздельно. Каждая форма, оберегая свою собственную чистоту, остается тем, что она есть.

177. Всякий ум есть полнота форм, но один охватывает более всеобщие, другой более частные формы, причем более высокие умы тем более общи, чем более частны последующие за ними; а более низкие умы тем более частны, чем более общи предшествующие им.

180. Всякий ум, хотя и не состоит из частей, есть целое, находится в единении с другими и отличен от них. Но ум, не допускающий причастности себе, есть просто целое как содержащий в себе все части в целостности; каждый же из частных [умов] содержит целое как целое в частях. И таким образом, все [в уме] существует частно.

IV

[ДУША]

182. Всякому божественному уму, допускающему причастность себе, причастны божественные души.

184. Всякая душа или божественна, или подвер-

жена изменению из ума в не-ум, или занимает среднее между ними место, и хотя наделена умом, но ниже божественных душ.

185. Все божественные души суть боги в качестве душ; а все души, причастные мыслительному уму, всегда суть спутники богов: все души, подверженные изменениям, суть временные спутники богов.

В самом деле, если первые имеют божественный свет, озаряющий свыше, вторые же всегда мыслят, а третьи достигают этого совершенства [только] иногда, то первые существуют во множестве душ аналогично богам; вторые всегда связаны с богами, постоянно действуя сообразно с умом, и зависят от божественных душ, находясь с ними в таком же отношении, как мыслительное с божественным; третьи [лишь] иногда мыслят и следуют богам, не будучи в состоянии всегда одним и тем же образом быть причастны уму и соединяться с божественными душами, поскольку то, что [только] иногда причастно уму, никаким образом не может вечно соединяться с богами.

186. Всякая душа есть бестелесная сущность и отделима от тела.

В самом деле, если она познает самое себя, а все познающее себя возвращается к самому себе, возвращающееся же к самому себе не есть ни тело (ибо никакое тело не может возвращаться к самому себе), ни неотделимо от тела (ибо и неотделимое от тела по своей природе не может возвращаться к самому себе, так как в этом случае оно отделилось бы от тела), то, следовательно, всякая душа не есть телесная сущность и не неотделима от тела. А то, что она познает самое себя, ясно. Ведь если она познает то, что выше ее, то тем более она по природе может познавать и самое себя, познавая себя на основе предшествующих ей причин.

187. Всякая душа непреходяща и неуничтожима.

188. Всякая душа есть и жизнь, и живое.

В самом деле, в чем присутствует душа, то по необходимости живет. А то, что лишается души, тотчас же становится безжизненным... Душе причастно то, в чем она присутствует; и причастное душе называется одушевленным. Поэтому душа или дает жизнь

одушевленному (или есть жизнь), или [есть] только живое, или и то и другое вместе — жизнь и живое. Но если бы она была только живым и уже не жизнью, то она состояла бы из жизни и не-жизни. Следовательно, она не познавала бы себя и не возвращалась бы к самой себе, поскольку познание есть жизнь.

189. Всякая душа жива от самой себя.

190. Всякая душа занимает среднее место между неделимым и тем, что делимо в телах.

191. Всякая душа, допускающая причастность себе, имеет, с одной стороны, вечную сущность, а с другой — временную активность.

193. Всякая душа получает существование непосредственно от ума.

В самом деле, если она имеет неизменную и вечную сущность, то она эманирует из неподвижной причины, так как все эманирующее от движущейся причины сущностно изменяется.

194. Всякая душа имеет все формы, которые ум имеет первично.

В самом деле, если она эманирует из ума и ум дает ей существование, а ум, будучи неподвижным, самим своим бытием производит все, то и возникающей из него душе он должен давать сущностные соотношения всего находящегося в нем.

195. Всякая душа есть все вещи: чувственные — в виде образца, умопостигаемые — в виде образа.

197. Всякая душа есть сущность жизненная и познавательная, жизнь сущностная и познавательная и познание как сущность и жизнь, и в то же время заключает в себе все — сущностное, жизненное и познавательное, причем все — во всем и каждое — отдельно.

198. Все, что причастно времени, но движется постоянно, измеряется кругооборотами... В самом деле, движение есть некое изменение из одного в другое. Сущее же ограничено множествами и величинами. А при таком ограничении нет перехода по бесконечной прямой и постоянно движущееся не может переходить, оставаясь в своих пределах.

200. Всякий кругооборот души измеряется временем; однако если кругооборот других душ, кроме пер-

вичной], измеряется определенным временем, то кругооборот первичной души, измеряемой временем, измеряется всем временем.

201. Все божественные души имеют троякую активность: одни — как души, другие — как восприявшие божественный ум и третьи — как зависимые от богов. При этом, с одной стороны, они осуществляют провидение для Вселенной как боги; с другой же — всё познают благодаря мыслительной жизни и, с третьей — движут тела благодаря своему самодвижному наличному бытию.

202. Все души, которые суть спутники богов и всегда следуют за богами, более скудны, чем божественные души, но более обильны, чем частные.

203. Из всего множества душ одни души божественны, будучи по потенции значительнее остальных и ограничены числом; души же, всегда следующие за ними, и по потенции, и по числу занимают средний разряд среди всех душ. Частные души в своей эманации по потенции более скудны, чем другие, но числом больше.

204. Всякая божественная душа властвует над многими душами, всегда следующими богам, и над еще бо́льшим количеством душ, которые допускают этот разряд [только] иногда.

206. Всякая частная душа может снизойти в становление в беспредельное и подняться от становления к сущему.

В самом деле, если она иногда следует богам, а иногда отпадает от возвышения к божеству и становится причастной уму и не-уму, то ясно, что она попеременно то находится в становлении, то пребывает среди богов. Действительно, пребывая беспредельное время среди богов, она в свою очередь не может оставаться все последующее время в телах, поскольку то, что не имеет временно́го начала, никогда не может иметь и конца, и не имеющее никакого конца по необходимости не имеет и никакого начала. Следовательно, остается [сказать], что каждая [душа] имеет кругообороты восхождения от становления и нисхождения в становление и что это не может прекратиться в течение

[всего] беспредельного времени. Поэтому каждая частная душа может снизойти и подняться в беспредельное. И это претерпевание, происходящее со всеми душами, [никогда] не прекратится.

209. Носитель каждой частной души нисходит из-за присоединения [к ней] более материальных покровов и сдерживается [от распыления] душой через отнятие всего материального и восхождение к его собственной форме, аналогично [самой] душе, которая имеет [этот носитель].

210. Всякий носитель души сроден ей и всегда имеет ту же фигуру и величину; однако видим он бóльшим или меньшим или различным по фигуре из-за прибавления или отнятия других тел.

211. Всякая частная душа, нисходя в становление, нисходит вся целиком, а не так, что часть ее пребывает вверху, а часть нисходит.

---

2 р. 11 к.